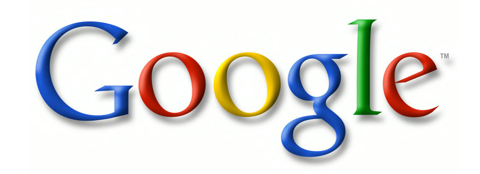



HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

J.-J. ROUSSEAU'S
RELIGIONSPHILOSOPHIE

Unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doctorwürde

der philosophischen Facultät zu Jena

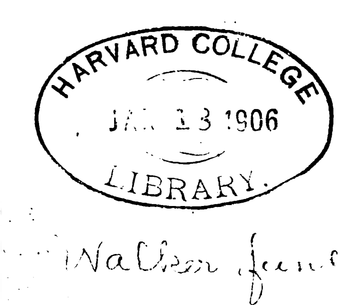
vorgelegt von

CHARLES BORGEAUD

Genève
H. Georg's Verlag.

Leipzig
Gustav Fock.

1883



Walker fund

Inhaltsübersicht.

« Il se peut qu'ils aient répondu à ce que j'ai dit, mais ils n'ont sûrement pas répondu à ce que j'ai voulu dire. »

J.-J. Rousseau.

Der Einfluss der Rousseau'schen Ideen am Ende des XVIII. und in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts ist überall anerkannt.

In Frankreich offenbarte er sich natürlicher Weise zuerst und zeigte seine Macht, erstens praktisch im Familienleben, dann auf politischem Gebiet, zwar auch praktisch aber furchtbar; endlich, nachdem die politische Leidenschaft sich verhältnissmässig gekühlt, brachte der «romantisme» zur Zeit der Restauration die Rousseauische Manier in Kunst und Literatur zur Geltung.

Ebenso in Italien:

Beccaria und Filangieri sind Rousseauisten in der Politik, Ugo Foscolo in der Literatur.

Die Engländer hatten schon ihre politische und ihre philosophische Aufklärung gehabt: ihre Revolution und ihren Deismus sammt der von letzterem veranlassten Opposition. Nur auf einem Gebiet konnte der Einfluss Rousseau's sich geltend machen, nämlich auf dem der Poesie. Er begeisterte einen Byron.

In Deutschland endlich war die Zeit für politisch revolutionären Kampf noch nicht gekommen; eine praktische Wirkung konnte nur in den literarischen und pädagogischen, eine theoretische in den philosophischen Kreisen sich offenbaren. Desswegen aber war dieselbe nicht geringer als in Frankreich, im Gegentheil. Der Rousseauismus drang, von den jungen Dichtern mit schwungvoller Begeisterung aufgenommen, ehe er sich in der Philosophie fühlbar machte, sogleich in die Literatur.

Unter Rousseau's Einfluss begann die grosse Epoche der deutschen Dichtung, man könnte fast sagen, des deutschen Denkens. Herder, Göthe, Schiller sind anfangs Rousseauisten gewesen. Neben ihnen aber noch zwei andere Grössen: der originelle Pädagoge Basedow, der geniale bahnbrechende Philosoph Kant. Ja, man hat es ausgesprochen, der Verfasser des *Emile* und der *Héloïse* sei „der Wegweiser der Romanischen Welt zur Germanischen hin auf alle Lebens- und Wissensgebiete" gewesen.[1])

Durch diesen, man kann sagen europäischen, Einfluss ist J. J. Rousseau zu einem der weltbekanntesten Namen geworden. Und doch wird merkwürdiger Weise ein wichtiger Bestandtheil seiner Anschauung meistens nur einseitig und oberflächlich gewürdigt.

Die Franzosen, die natürlich am meisten über Rousseau geschrieben haben, behandeln überhaupt auf philosophischem Gebiet die politischen Ansichten des *Contrat Social*, auf literarischem den Einfluss des *Emile* und

---

[1]) S. *Rousseau'sche Studien* v. *Emil Feuerlein* I. (« *Der Gedanke*, » Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben v. Dr. C. L. Michelet, 1861, B. I. Heft 3.)



der *Nouvelle Héloïse* auf ihre grossen Romantiker; von dem aber, worin der eigentliche Kern einer jeden Philosophie besteht, wenigstens einer jeden, der dieser Name in seinem von fünf und zwanzig Jahrhunderten geheiligten Sinne gehört, vom metaphysischen, religionsphilosophischen Standpunkte des Mannes, sprechen sie weniger als man glauben sollte. Im Allgemeinen wird jenes nur obenhin in Literaturgeschichten, Biographien und Universitätsvorlesungen berührt; und wenn ein Professor in den Gegenstand einmal tiefer eindringt, so ist es fast immer, nach Art der Zeitgenossen Rousseau's, mehr oder weniger polemisirend; was jede vollständige, unbefangene Darstellung und Würdigung beeinträchtigt.

Die Deutschen haben überhaupt auf das religionsphilosophische Denken Rousseau's mehr Werth gelegt; aber trotzdem scheinen sie von der einseitigen Kritik der Franzosen noch zu sehr beeinflusst worden zu sein; indem sie die Pädagogik und nach ihnen das Für und Wider der Politik Rousseau's betrachteten,[1]) haben sie meistens seine Religionsphilosophie einigen pädagogischen, literarischen oder theologischen Fachschriften und Encyclopädieen überlassen.

Die Auffassung, die man von derselben, bei so einer gelegentlichen Behandlung überall gewinnt, ist im Allgemeinen eine höchst unbefriedigende. Ein jeder begnügt sich natürlich diesen Gegenstand, als Nebensache, zu übersehen, und bringt dabei in seine Betrachtung desselben das befangene Urtheil mit, welches er über Rous-

---

[1]) S. z. B. *Hegel: Geschichte der Philosophie,* B. III, II. Abschnitt 2. C. c.
Ritter: Die christliche Philosophie, B. V, Cap. II, 9.

seau bei der Behandlung seines speciellen Themas gewonnen hat.

So haben die Einen in seinen Schriften überall den Sentimentalismus, die Andern den Rationalismus als vorherrschende Richtung angesehen.

In literarischer Hinsicht ist er in der That der Mann der Leidenschaft und des Gefühls; in pädagogischer Beziehung dagegen der Philosoph der Vernunft.

Der *Emile* ist entschieden ein Werk theoretischen Denkens; der rationalistische Zug der englischen Philosophie geht durch das ganze System hindurch.

Die Rousseauische Religionsphilosophie steht aber auf ganz anderem Boden; und wenn die Hauptschrift, welche sie darlegt, die *Profession de foi du Vicaire savoyard* in einem Buch des *Emile* sich befindet, so ist es ein durchaus künstliches Band, welches die zwei Werke unter einander verbindet; es geht aus dem Zusammenhange der diesem Glaubensbekenntnisse vorangehenden und folgenden Theile des pädagogischen Roman's klar hervor. [1])

Die Pädagogik hat übrigens anerkannt, dass kein Gebrauch von den Forschungen des Vicars auf dem Gebiet der Erziehung gemacht wird. [2])

---

[1]) Ein ungedrucktes Manuscript des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vicars, welches wir in den Händen gehabt haben, und über welches nähere Auskunft weiter unten gegeben wird, ist eine vom Manuscript des *Emile* durchaus verschiedene Handschrift.

[2]) S. *Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens* v. Dr. *K. A. Schmied.* Art. *J. J. Rousseau* unterzeichnet: *Hauber.*

Rousseau's Religionsphilosophie muss also an und für sich betrachtet werden. Dies ist die Aufgabe der folgenden Abhandlung. [1])

Damit man leichter eine selbstständige Meinung ge-

---

[1]) Was ist Religionsphilosophie? «Noch jetzt wird darüber gestritten» antwortet uns Prof. *B. Pünjer* in der Einleitung zu seiner im J. 1880 erschienenen *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie* «ob dieselbe blos eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins geben soll, oder auch das Gebiet der Metaphysik betreten, oder auch noch die Resultate der Religionsgeschichte für sich verwerthen.» In Rousseau finden wir keine religionsphilosophische Lehre nach irgend einer dieser Auffassungen systematisch ausgeführt; aber religiöses Bewusstsein, Metaphysik, geschichtliche Betrachtung der Religion haben jedes einen Platz in der Rousseau'schen Anschauung; und denkt man an den religiösen Trieb, welcher, wie er es in den *Rêveries* mittheilt,* ihn zum Philosophiren veranlasste, bedenkt man dass seine Schrift, die von ihm selbst am höchsten geschätzt war, ** das Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars, schliesslich als nichts Anderes als eine religionsphilosophische bezeichnet werden kann, so wird man uns wohl zugeben, dass wir das religionsphilosophische Denken eines J. J. Rousseau betrachten dürfen, ohne uns um den strengen Sinn des Wortes weiter zu bekümmern.

* S. *Rêveries d'un promeneur solitaire.* III. *Promenade.*
** S. *Lettre à Mgr. Christophe de Beaumont*, éd. Didot, 1876 p. 327.

In Ermangelung einer neueren, vollständigen Gesammt-Ausgabe der Werke Rousseau's, haben wir, wo es nöthig war, die bezüglichen Seiten von einzelnen neuen verbreiteten Ausgaben citirt.

Diese sind folgende:
Emile: éd. *Garnier,* gr. in-18. Paris, 1879.
Confessions: id.
Discours,
Lettre à d'Alembert,
Lettre à M. de Beaumont, } éd. *Firmin-Didot.* Paris 1876.

Die übrigen Werke sind nach den Abtheilungen aller Ausgaben angeführt worden; die Citate aus den Briefen sind nach den Daten derselben leicht wiederzufinden.

winnen könne, werden wir im ersten Theile derselben eine Darstellung der religionsphilosophischen Anschauung unseres Autoren versuchen. Eine zweite Abtheilung wird unsere Auslegung enthalten.

I.

Drei Perioden unterscheiden wir in der schriftstellerischen Laufbahn J. J. Rousseau's:

1) Diejenige, welche man seine «Sturm- und Drangperiode» nennen könnte, wo er kühn, glänzend, ein Kraftgenie emporkommt, wo er sich auf einmal, mit Paradoxen gerüstet, eine Stelle ersten Ranges unter den damaligen Schriftstellern erkämpft.

Zu dieser Zeit findet man ihn von Encyclopädisten umgeben; Diderot, Condillac, Grimm, sind seine besten Freunde, er verkehrt bei d'Holbach, sieht Helvetius, Duclos, d'Alembert, ist Mitarbeiter der Encyclopädie, kurz er gehört zu der Welt der tonangebenden Philosophen.[1])

---

[1]) Auf die *Confessions* darf man sich nicht verlassen, um das wirkliche Verhältniss Rousseau's zu den Philosophen von 1741—1756 kennen zu lernen. Die *Confessions* sind bekanntlich viel später, unter Umständen geschrieben worden, die dem Verfasser sein unbefangenes Urtheil in Betreff seiner ehemaligen Freunde trübten. Die Briefe aus den betreffenden Jahren sind hierin allein zuverlässig. Folgende Stelle finden wir in einem solchen an Vernes vom 15. Oct. 1754:

«Je n'ai trouvé ici (in Paris) aucun de mes amis. Diderot est à Langres, Duclos en Bretagne, Grimm en Provence, d'Alembert même

In diese erste Periode fallen,

a) die zwei Preisschriften:

Discours sur les sciences et les arts,

Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,

b) die Briefe und Vertheidigungsschriften, die sich auf diese Abhandlungen beziehen:

Réponse au roi de Pologne, duc de Lorraine,

Lettres et Répliques à M. Bordes,

Lettre à M. Philopolis (Charles Bonnet), etc.

2) Die grosse Periode schöpferischer Thätigkeit, nach der Uebersiedlung nach l'Ermitage und Montmorency und dem Bruch mit den Encyclopädisten.

Vollständig frei und unabhängig, gewinnt Rousseau erst dann seine ganze Originalität und die volle Kraft seines Geistes. Er denkt nach, sinnt, erwägt reiflich seine Gedanken, und wenn er noch Paradoxen ausspricht, so sind sie überlegt und beabsichtigt.

---

est en campagne; de sorte qu'il ne me reste ici que des connaissances dont je ne me soucie pas assez pour déranger ma solitude en leur faveur. Le quatrième volume de l'Encyclopédie paraît depuis hier, on le dit supérieur encore au troisième. Je n'ai pas encore le mien, ainsi je n'en puis juger par moi-même. »

Indessen ist zu bemerken, dass Rousseau, obgleich unter dem unmittelbaren Einfluss der Encyclopädisten stehend, dennoch in unaufhörlichen Zwistigkeiten mit dem einen oder dem andern von ihnen lebte, so dass er am 17. Januar 1749 an Madame de Warens schreibt,

« Je bouquine, j'apprends le grec. Chacun a ses armes: au lieu de faire des chansons à mes ennemis, je leur fais des articles de dictionnaire: l'un vaudra bien l'autre, et durera plus longtemps. »

Er geht in seiner ersten Preisschrift ziemlich stark gegen sie vor, und Helvetius scheint an einigen Stellen seines Buches *de l'Esprit* schon den Angriff erwiedern zu wollen. Z. B. zielt folgender witzige Einfall in einer Anmerkung zu der III. Rede: « Les Hottentots ne veulent ni raisonner, ni penser: *Penser,* disent-ils, *est le fléau de la vie.* Que de Hottentots parmi nous! » (Ch. V (a.) augenfällig auf Rousseau.)

Dieser Periode verdanken wir seine Hauptwerke:

a) *Julie ou la Nouvelle Héloïse,*
Du Contrat social,
Emile ou de l'Education,
dabei die *Lettre à d'Alembert,* über die Schauspiele und die *Lettre à M. de Voltaire,* über das Problem des Uebels.

b) Die Streitschriften zur Vertheidigung der in den Hauptwerken aufgestellten Principien:
Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris,
Lettres de la Montagne, etc.

Diese können als erläuternde Schriften zu den ersteren dienen, dürfen aber nur mit einer gewissen Vorsicht benutzt werden. Man muss ihnen nämlich einen nur subjectiven Werth beimessen, den Werth einer persönlichen, gegenüber bestimmten Gegnern, vertheidigten Meinung. Die polemische Heftigkeit treibt darin den Verfasser oft zu jenen Uebertreibungen, in welche er, wie er wohl wusste, leicht verfallen konnte.[1])

3) Endlich die letzte düstere Periode der autobiographischen Vertheidigungsschriften.

Der Verfasser des *Emile* hat die Feder niedergelegt und sich selbst versprochen, keine Bücher mehr zu schreiben, er deutet mehrfach an, dass seine Aufgabe

---

[1]) « Un auteur qui écrit d'après son cœur est sujet, en se passionnant, à des fougues qui l'entraînent au delà du but, et à des écarts où ne tombent jamais ces écrivains subtils et méthodistes qui, sans s'animer sur rien au monde, ne disent jamais que ce qui leur est avantageux de dire, et qu'ils savent tourner sans se commettre, pour produire l'effet qui convient à leur intérêt. » (*Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogue I.*)

gelöst sei, dass er alles gesagt, was er zu sagen habe. Er sehnt sich nach Ruhe.

Sie sollte ihm aber nie zu Theil werden. Diese Ruhe, welche die Regierungen ihm endlich gewähren, wird durch die Sorge um seinen Ruhm selbst unmöglich gemacht. Die Philosophen verfolgen ihn mit neidischer Verleumdung, wenigstens ist er davon überzeugt. Er muss seinen eigenen Ruf vertheidigen, und um das Publikum darüber aufzuklären, schreibt er in wehmüthiger, zuweilen verzweifelter Stimmung seine letzten Werke:

Les Confessions,
Les Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques,
Les Rêveries.

Hier haben wir nicht die Urtheile zu prüfen, die man in Betreff dieser Werke und besonders über die Bekenntnisse gefällt hat. Wir möchten nur dieses hervorheben, dass man die traurige Gemüthslage des Verfassers zu der Zeit, wo er schrieb, zu oft vergisst. Rousseau war vom Gedanken beherrscht, es sei ein Complott gegen ihn und sein Andenken von seinen Gegnern gestiftet worden, er wollte dem Publicum das Unrecht, welches er zu erfahren meinte, kund thun. Der Angriff auf seine Ehre traf seine Lehre, er wollte beide zusammen retten. Welcher Schriftsteller ist sicher, dass er in ähnlichem Fall sich nicht von der Vertheidigung zur Apologie seiner selbst würde hinreissen lassen? Und wenn das Complott nur eine Einbildung gewesen wäre, darf man einen armen gequälten, ja dem Wahnsinn nahen Menschen «pharisäischer Selbstgenügsamkeit» beschuldigen? [1])

---

[1]) S. *Hettner: Geschichte der französischen Literatur im XVIII. Jahrhundert.* Braunschweig, 1860. S. 481.



Nachdem wir die obige Eintheilung der Schriften Rousseau's zur Würdigung unserer Citate einmal festgesetzt haben, kommen wir zum ersten Theil unserer Aufgabe, der Darstellung seiner religionsphilosophischen Ansichten.

Das bereits erwähnte *Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicar's*, im vierten Buch des *Emile*, scheint uns naturgemäss den Mittelpunkt unserer Abhandlung bilden zu müssen. Rousseau hat dieses Bekenntniss als das seinige anerkannt,[1]) und wir sehen in den *Rêveries*, dass es das vollständige Ergebniss seiner religionsphilosophischen Forschung enthält, an das er sich sein ganzes Leben gehalten hat.[2])

Unsere Aufgabe ist also zunächst die Ideen dieses wichtigen Werkes auf's Treueste darzulegen.

Dies werden wir versuchen, indem wir dieselben mit Hülfe aller anderen Schriften unseres Autoren möglichst erläutern und ergänzen. Die Zurückführung auf die vermuthlichen Quellen wird auch hier im Laufe der Darstellung, durch Anmerkungen oder einfache Nachweisungen, am leichtesten stattfinden.

Was die *Profession de foi du Vicaire savoyard* selbst anbelangt, so verdanken wir der besonderen Gefälligkeit des Herrn Bibliothekar Gas zu Genf, dass wir nach einem von Rousseau eigenhändig geschriebenen und noch nicht herausgegebenen Manuscript haben arbeiten können. Es ist dasjenige, welches Rousseau seinem Freunde Moultou, im Jahre 1761, vor der Veröffentlichung des *Emile*, ge-

---

[1]) S. Lettre à Moultou du 23 déc. 1761.

[2]) S. *Rêveries. III. Promenade.*

schickt hatte,[1]) damit er nach diesem zuverlässigen Text die eventuellen Verfälschungen und Auslassungen berichtigen könne, wie es aus der folgenden Anmerkung, die der Schrift beigefügt ist, hervorgeht:

« Cette copie diffère en quelques leçons de la copie du traité de l'éducation; mais elle n'en doit différer en rien d'essentiel au fond des choses, et s'il s'y trouve de telles différences, c'est une preuve que l'imprimé n'est pas fidèle, et alors ce sera le cas de réclamer pour cette copie. »

Die Genfer Bibliothek hat vor kurzem von Frau Streckeisen-Moultou die kostbare Sammlung der Rousseau'schen Handschriften geerbt, die ihr Grossvater Paul Moultou von seinem alten Freunde « Jean-Jacques » bekommen hatte. Sie enthält noch, nebst den von M. G. Streckeisen 1861 herausgegebenen Werken, ein Manuscript der *Bekenntnisse* und eines des *Gesellschaftsvertrags.*[2])

Dieses letzte, welches zahlreiche Varianten bietet, ist die Abschrift eines verschwundenen Entwurfs der zwei ersten Bücher des *Contrat social.* Auf der Rückseite von sechs Blättern dieses Manuscriptes haben wir das erste Concept des berühmten Capitels *De la Religion civile* gefunden. Dieses Document schien uns von besonderem Werthe; wir haben dasselbe, zwar mit ziemlich grosser Mühe, aber doch, hoffen wir, richtig entziffert und werden es in dieser Studie an seiner Stelle veröffentlichen.

Was die Varianten betrifft, die wir aus der oben genannten Handschrift der *Profession de foi* collationirt

---

[1]) S. Lettres à Moultou des 12 et 23 déc. 1761 et du 18 janv. 1762.

[2]) S. über die Moultou'sche Sammlung die interessante Studie von Herrn Eugène Ritter, Professor an der Universität zu Genf. (*Supplément au Journal de Genève du 14 avril 1882.*)

haben, so sollen sie in unserer Arbeit überall genau angeführt werden, wo sie den gemeinen Text erläutern oder ergänzen können.[1])

1.

Wie Rousseau seinen savoyischen Vicar einem unglücklichen, in Unglauben und Elend tiefgefallenen, Jüngling sprechen lässt, ist bekannt. Wir können hinzufügen, dass dieser Jüngling der Autor selbst in seiner abenteuerlichen Jugendzeit ist. In dem Priester dagegen finden wir drei Persönlichkeiten wieder: Abt Gaime aus Turin (S. *Confessions.* Partie I, Liv. III, p. 78), Diaconus Gâtier aus Annecy (S. Ibid., p. 103) und den zur Mannesreife und zu einer religionsphilosophischen Ueberzeugung gelangten J. J. Rousseau.

Der Vicar will seinem jungen Zuhörer die Geschichte seines philosophischen Denkens darlegen. Er trägt vor, sagt er, was er in der Einfalt seines Herzens denkt; er will nicht disputiren (die Disputation, meint er, hat nie zur Ueberzeugung geführt. [2])

---

[1]) Wir werden alle unsere Anführungen aus dem *Glaubensbekenntniss* nach diesem Genfer Manuscript wörtlich abschreiben, und werden dabei nur die Ergänzungen und die vom gewöhnlichen Text hauptsächlich abweichenden Stellen der Handschrift besonders unterstreichen.

[2]) « Sitôt qu'on dispute on *s'opiniâtre*, la vanité, l'obstination s'en mêlent, la bonne foi n'y est plus. Mon ami, ne disputez jamais, car on n'éclaire par la dispute ni soi ni les autres. » (*Profession de foi du vicaire savoyard, Emile,* p. 353.)

Vergl. *Descartes*: « Je n'ai jamais remarqué que par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles, on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant. Car, pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance qu'à peser les raisons de part et d'autre. » (*Discours de la Méthode,* VI.)

Der Vicar geht von einem, durch ihn Cartesianisch genannten, Zweifel aus, welcher aber nicht die Folge einer freien wissenschaftlichen Kritik ist: Umsturz seiner Grundbegriffe vom Gerechten und Ungerechten in der menschlichen Gesellschaft, religiöse Desillusion haben ihn dahin gebracht.

Zuerst zieht er die Philosophen zu Rath, er durchblättert ihre Bücher, prüft ihre Lehren. Alle sind aber entgegengesetzter Meinung, dabei hochfahrend, absprechend, categorisch. Der Hochmuth und die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes sind dessen Ursache. Die Philosophen gedenken ihrer viel mehr als der Wahrheit; könnten sie was wahr und was falsch ist erkennen, so würden sie eher die Lüge, die sie gefunden, vertheidigen, als die Wahrheit, die ein anderer entdeckt, anerkennen. Bei diesen ist also nichts zu finden; wunderbar genug wäre es, wenn sie über einen anderen Punkt als das Streiten einmal einstimmig wären!

Was ist zu thun? [1])

---

[1]) « Que fera donc celui qui cherche sincèrement la vérité, parmi ces foules de savants qui tous prétendent l'avoir trouvée, et se démentent mutuellement?

Pèsera-t-il tous les systèmes, feuillettera-t-il tous les livres, écoutera-t-il tous les philosophes, comparera-t-il toutes les sectes, osera-t-il prononcer entre Épicure et Zénon, entre Aristippe et Diogène, entre Locke et Shaftesbury; osera-t-il préférer ses lumières à celles de Pascal et sa raison à celle de Descartes? » (*Œuvres et Correspondance inédites de J.-J. Rousseau,* publ. par *M. G. Streckeisen-Moultou,* Paris 1861, p. 147.)

So stellte Rousseau in seinem zweiten Briefe *Sur la Vertu et le Bonheur* die Frage auf, die er jetzt beantwortet.

Diese Briefe, die aus seinem Nachlass erst vor zwanzig Jahren veröffentlicht wurden, sind nicht datirt, müssen aber wohl dem Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars einige Zeit vorhergegangen

Die Hülfe müssen wir in uns selbst suchen, wo sie allein zu finden ist. Das innere Licht soll uns führen.

In ähnlicher Weise fasst Descartes, nachdem er die Verschiedenheit und Unbeständigkeit der philosophischen Lehren erkannt, den Entschluss die Wahrheit selbstständig zu suchen.

« Je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. » (*Discours de la Méthode,* II.)

Was ihn leitet ist auch das innere Licht, das der Vernunft, aus welchem er seinen Grundsatz der Evidenz folgert.

Rousseau will sich ungefähr demselben Leitfaden anvertrauen; wir werden später sehen, in wie fern es ihm gelungen ist.

Für den Augenblick weicht er von dem Meister in dem Principe ab, das er aus seinen oben erwähnten Betrachtungen über die Philosophen und das Wissen herleitet; in dem Principe nämlich, seine Forschungen auf die einzigen ihm nützlichen, für die Hoffnung und den Trost seines Lebens nothwendigen Kenntnisse zu beschränken. [1]) Seine Methode formulirt also der Vicar in dem Satze:

---

sein, am Wahrscheinlichsten die drei letzteren. Dieselben sind an Madame d'Houdetot, die damalige vertraute Freundin Rousseau's geschrieben. Sie sind uns von grossem Werthe, da sie den Seelenzustand des Philosophen schildern, als er sein religionsphilosophisches Werk zu verfassen anfieng.

[1]) Der gewöhnliche Text lautet: « Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement » ; wir dürfen diese Stelle mit der neuen Variante, die den praktischen Schwerpunkt des Rousseauischen Philosophirens charakterisirt, ergänzen: « — *aux seules connaissances utiles, aux seules nécessaires à l'espoir et à la consolation de ma vie.* »



« Portant en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement, pour vraies toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique. » (*Emile*, p. 299.)

Die erste Wahrheit, sagt er, die sich mir aufdrängt, ist, dass ich existire und Sinne habe, durch welche ich afficirt werde.

— Hier stehen wir ganz und gar auf dem Cartesianischen Boden der unmittelbaren Wahrnehmung des subjektiven Daseins. —

Nun tritt aber der erste Zweifel an mich heran: Habe ich eine eigene Empfindung meines Daseins, oder werde ich es erst bei meinen Sensationen gewahr? Diese Frage muss vor der Hand unbeantwortet bleiben.

Meine Sensationen gehen in mir vor, fährt der Vicar fort, ihre Ursache aber ist nicht in mir, da sie mich afficiren, ohne dass ich etwas dazu beitrage, und da sie von meinem Willen absolut unabhängig sind; folglich existiren neben mir andere Wesen, die Gegenstände meiner sinnlichen Wahrnehmung; und wären diese Gegenstände auch nur Ideen, so bleibt es doch eine Thatsache, dass diese Ideen nicht Ich sind. [1]) Was ich ausser mir durch

---

[1]) Vergl. *Descartes*: « Premièrement nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée, pource qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que



meine Sinne wahrnehme, nenne ich Stoff, und alle Theile der Materie, welche ich in einzelnen Wesen vereinigt wahrnehme, nenne ich Körper.

So will Rousseau die Streitfrage der Idealisten und der Materialisten beseitigen, indem er sagt: Ideen oder Körper, Schein oder Realität, was kümmern mich die Namen? Eine Aussenwelt existirt, ich bin sicher davon, das genügt mir. [1])

Nun ich denke über die Gegenstände meiner Sensationen nach; ich empfinde nicht nur, ich urtheile, das heisst, ich vergleiche. Diese vergleichende Kraft, die ich in mir fühle, hat sicher nichts Gemeines mit der Empfindung, da sie nicht nothwendig aus ihr folgt.

In der That, so lange ich nur empfinde, bieten sich mir die Gegenstände einzeln und abgesondert dar, wie sie in der Natur vorhanden sind; durch die Vergleichung aber bewege ich sie, versetze ich sie so zu sagen, stelle sie einen über den andern, um das Verhältniss zwischen ihnen zu bestimmen. Das eigene Vermögen des thätigen oder

---

nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose selon qu'elle touche nos sens. » (*Principes de la Philosophie*, II, 1.)

« Jam vero est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quædam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem præsupponit, et me non cooperante, sed sæpe etiam invito ideæ istæ, producuntur: ergo superest ut sit in aliqua substantia a me diversa. » (*Meditationes de Prima Philosophia*, VI, ed. in-4°, Amstelod., Elzev. 1654, p. 40.)

[1]) Vergl. *Charles Bonnet: Essai analytique sur les facultés de l'âme*. 8. 781.

denkenden Wesens ist dieses, dass es dem Worte *Ist* einen Sinn geben kann.

Man behauptet,[1] das empfindende Wesen unterscheide die Sensationen an den Verschiedenheiten von einander, welche eben diese Sensationen unter sich haben: darüber ist eine Erklärung vonnöthen.

Sind die Sensationen verschieden, so unterscheidet sie das empfindende Wesen auch an diesem Unterschied; sind dieselben ähnlich, so unterscheidet es sie *nur,*[2]) weil es sie eine ausser der andern empfindet. Wie würde es sonst in einer einzigen gleichzeitigen Sensation zwei gleiche Gegenstände unterscheiden? Es müsste nothwendig diese beiden Gegenstände verwechseln, und sie für eins und dasselbe annehmen, vorzüglich in einem System, wo man behauptet, dass die vorstellenden sinnlichen Empfindungen des Ausgedehnten nicht selbst ausgedehnt sind.

Hier beginnt Rousseau den ersten heftigen Angriff gegen den französischen Materialismus, dessen Widerlegung für ihn ein Hauptzweck ist. Den beliebten Satz des Helvetius: — Urtheilen ist nichts Anderes als empfinden, — bekämpft er mit der lichtvollen Unterscheidung: — Die Gegenstände wahrnehmen, ist empfinden, die Verhältnisse zwischen diesen Gegenständen wahrnehmen, ist urtheilen.[3] —

Interessant sind hier die Bemerkungen, die er an den

---

[1]) S. *Helvetius: De l'Esprit.* Discours I, ch. I; auch *La Mettrie: L'Homme machine.* Nouv. éd., Paris 1865, p. 137, 138.

[2]) Ergänzung des Genfer Manuscripts.

[3]) Vergl. *Malebranche: De la recherche de la vérité.* T. I, ch. II, 1.

Rand seines Exemplares des *De l'Esprit* von Helvetius geschrieben hat.[1]). Wir führen die bedeutendsten an:

Helvetius.

« ... Si tous les mots des diverses langues ne désignent jamais que des objets, ou les rapports de ces objets avec nous et entre eux; tout l'esprit par conséquent consiste à comparer et nos sensations et nos idées, c'est-à-dire à voir les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'elles ont entre elles. Or, comme le jugement n'est que cette apercevance elle-même, ou du moins que le prononcé de cette apercevance, il s'ensuit que *toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger.*

La question renfermée dans ses bornes, j'examinerai maintenant si juger n'est pas sentir. Quand je juge la grandeur ou la couleur des objets qu'on me présente, il est évident que le jugement porté sur les différentes impressions que ces objets ont faites sur mes sens,

Rousseau's Anmerkungen.

Apercevoir les objets, c'est sentir: Apercevoir les rapports, c'est juger.

Il y a ici un sophisme très subtil et très important à bien remarquer: autre chose est sentir une différence entre une toise et un pied, et autre chose mesurer cette différence.

Dans la première opération l'esprit est purement passif, mais dans l'autre il est actif.

---

[1]) Dieses Exemplar wurde von Rousseau, während seines Aufenthalts in Wooton, Herrn Davenport als ein wichtiges anvertraut. (Siehe den Brief an Mr Davenport von Februar 1767.)

Helvetius.

n'est proprement qu'une sensation; que je puis dire également je juge ou je sens; que, *de deux objets, l'un que j'appelle toise fait sur moi une impression différente que celui que j'appelle pied; que la couleur que je nomme rouge, agit sur mes yeux différemment de celle que je nomme jaune; et j'en conclus qu'en pareil cas juger n'est jamais que sentir.* Mais, dira-t-on, supposons qu'on veuille savoir si la force est préférable à la grandeur du corps, peut-on assurer qu'alors juger soit sentir? Oui, répondrai-je: car *pour porter un jugement sur ce sujet, ma mémoire doit me tracer successivement les tableaux des situations différentes où je puis me trouver le plus communément dans le cours de ma vie. Or juger, c'est voir dans ces divers tableaux, que la force me sera plus souvent utile que la grandeur du corps.*(*De l'Esprit:* Discours, I, ch. I, Paris 1758, p. 21.)

. . . .

Mais, dira-t-on, comment jusqu'à ce jour a-t-on supposé en nous une faculté de juger, distincte de la faculté de sentir? *L'on ne doit cette supposition,* répondrai-je, *qu'à l'im-*

Rousseau's Anmerkungen.

Celui qui a plus de justesse dans l'esprit pour transporter par la pensée le pied sur la toise, et voir combien de fois il y est contenu, est celui qui en ce point a l'esprit le plus juste et juge le mieux.

C'est autre chose, parce que la comparaison du jaune et du rouge n'est pas la sensation du jaune ni celle du rouge.

Comment! la comparaison successive de mille idées est aussi un sentiment! Il ne faut pas disputer des mots, mais l'auteur se fait là un étrange dictionnaire.

Point du tout. C'est qu'il est très simple de supposer que

Helvetius.	**Rousseau's Anmerkungen.**
possibilité où l'on s'est cru jusqu'à présent d'expliquer d'aucune autre manière certaines erreurs de l'esprit (Ibid., p. 26).	*deux opérations d'espèces différentes se font par deux différentes facultés.*
. . . .	
Rien ne m'empêche maintenant d'avancer, que *juger comme je l'ai déjà prouvé, n'est proprement que sentir.*	*Vous n'avez rien prouvé sur ce point, sinon que vous ajoutez au sens du mot sentir le sens que nous donnons au mot juger: vous réunissez sous un mot commun deux facultés essentiellement différentes.*
. . . .	
. . . .	
. . . .	
L'esprit peut être considéré comme la faculté productrice de nos pensées; et *l'esprit en ce sens, n'est que sensibilité et mémoire.* (Ibid., ch. IV, p. 71.)	*Sensibilité.* *Mémoire.* *Jugement.*

Diese Anmerkungen Rousseau's bedürfen keines Commentars. Wir kehren zum Glaubensbekenntniss zurück.

Der Vicar fügt noch die Betrachtung hierzu, dass wenn wir im Gebrauche unserer Sinne blos leidend wären, keine Mittheilung unter ihnen stattfinden, und es uns unmöglich sein würde, zu erkennen, dass der Körper den wir berühren, und der Gegenstand, den wir sehen, ein und derselbe sei.

Das vergleichende Vermögen ist also in mir selbst, in mir muss ich eine Gemüthskraft, die meine Empfindungen einander nähert und vergleicht, annehmen; man gebe ihr diesen oder jenen Namen, Aufmerksamkeit oder Nachdenken, Ueberlegung oder wie man sonst will, das

bleibt dennoch ausgemacht, dass sie existirt, [1]) dass ich allein sie hervorbringe, gleichgültig ob dieses *vielleicht* [2]) nur bei Gelegenheit des Eindrucks geschieht, welchen die Gegenstände auf mich machen. Wenn es gleich nicht in meiner Gewalt steht, ob ich empfinden oder nicht empfinden will, so hängt es doch von mir ab, was ich empfinde mehr oder weniger zu untersuchen. So kommt Rousseau zum folgenden Schluss:

Ich bin nicht nur ein empfindendes und leidendes Wesen, sondern auch, was auch die Philosophie [man lese: Helvetius] darüber sagen mag, ein thätiges und verständiges Wesen; und ich mache Anspruch auf die Ehre zu denken! [3])

Ich bin, ich empfinde, ich denke, [4]) dies ist die dreifache Gewissheit, zu der ich in Betreff meines Wesens bereits gekommen bin.

Nun blicke ich ausser mir hinaus, so werde ich die Materie gewahr; ich sehe sie bald in Bewegung, bald in Ruhe, woraus ich schliesse, dass weder die Ruhe noch die Bewegung ihr wesentlich ist, [5]) sondern dass die Be-

---

1) Vergl. *Locke: Essay concerning human understanding*, B. III, 23, § 5.

2) Genfer Manuscript.

3) Will man klar uud deutlich einsehen, welchen Weg Rousseau zwischen seinen ersten Reden und dem Emil zurückgelegt hat, so vergleiche man nur diese unwillige Ausrufung mit dem bekannten Satz: — Denkend ist der Mensch ein verderbtes Thier. — (Discours sur l'*Origine de l'Inégalité*. — Partie I., p. 52.)

4) Vergl. *Emile:* Ende des dritten Buches, p. 219 ss.

5) Vergl. die *Cartesianischen* Ansichten: *Principes*, II, 24—27 etc. *Newton: Philosophiæ naturalis principia mathematica.* Axiomata sive leges motus: Lex. I.

wegung, als Thun, die Wirkung einer Ursache sein muss, deren Abwesenheit Ruhe heisst. Wirkt also nichts auf die Materie, so bewegt sie sich nicht; und aus eben dem Grunde, dass sie weder zur Ruhe noch zur Bewegung eine Tendenz hat, ist ihr natürlicher Zustand die Ruhe.

Indessen ist dieses sichtbare Weltgebäude Materie, zerstreute und todte Materie; denn, da es gewiss ist, dass wir, die wir Theile sind, uns schlechterdings in dem Ganzen nicht fühlen, hat sie in ihrem Ganzen nichts von Vereinigung, von Organisation, von gegenseitiger Empfindung der Theile eines belebten Körpers, dem allein ich die freiwillige Bewegung beimessen kann.

Die Welt ist ferner in Bewegung; diese Bewegung hat in Folge des obigen Schlusses eine äusserliche Ursache, und diese ist irgend eine transcendente ursprüngliche Ursache, die ich zwar nicht wahrnehme, die aber die innere Ueberzeugung mir dergestalt fühlbar macht, dass, wenn sich die Erde umdreht, ich eine Hand zu empfinden glauben muss, die sie umdreht.

Jene transcendente Ursache muss ein Wille sein, denn jede Bewegung, die nicht durch eine andere hervorgebracht wird, kann nur in einer freiwilligen willentlichen Handlung gegründet sein.

So kommt Rousseau zu seiner ersten Ueberzeugung, zu seinem ersten — Glaubensartikel — wie er dieselbe nennt: Ein Wille bewegt das Universum und belebt die Natur. [1])

Wie kann ein Wille eine physische und körperliche Handlung hervorbringen? Das weiss ich nicht, aber dass er sie hervorbringt, erfahre ich an mir selbst. Der Wille

---

[1]) Vergl. *Newton: Optice.* Lib. III. Quaest. XXIX.

ist mir nur durch seine Handlungen, nicht seiner Natur nach bekannt. Ich kenne diesen Willen als bewegende Ursache; aber die Materie als Hervorbringerin der Bewegung begreifen, heisst in der That eine Wirkung ohne Ursache, heisst gar nichts begreifen.

Hier gedenkt Rousseau der verschiedenen Versuche, die Spinoza, Leibnitz und zu seiner Zeit überhaupt die Materialisten machten, um den cartesianischen Dualismus des Geistes und der Materie zu tilgen und sagt, ein Vereinigungsmittel der beiden Substanzen komme ihm durchaus unbegreiflich vor, es sei ihm ebenso wenig möglich zu begreifen, wie der Wille den Leib bewegt, als wie die sinnlichen Empfindungen die Seele afficiren: es sei seltsam genug, dass man von dieser Unbegreiflichkeit selbst ausgehe, um die zwei Substanzen zu vermengen, gleich als ob so grundverschiedene Operationen besser aus einem einzigen Subject als aus zweien sich erklären liessen.

Der Vicar spricht sich nicht darüber aus, ob er für die prästabilirte Harmonie oder für den Occasionalismus sei, kommt aber auf die Frage der Bewegung zurück und greift die Materialisten wieder an, welche die Bewegung, nicht mehr als *wesentliches*, sondern als *nothwendiges* Prädicat der Materie dahinzustellen versuchen. Diese wollen ihn durch Worte, *die er nicht versteht*, [1]) abspeisen.

---

[1]) Der gewöhnliche Text lautet: « On veut me donner le change par des mots qui seraient plus aisés à réfuter s'ils avaient un peu plus de sens »; das Genfer Manuscript sagt einfacher: « On veut me donner le change par des mots *que je n'entends pas* », fügt aber ferner hinzu: « Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes: *Défiez-vous d'un philosophe qui vous offusquant par toutes ces abstractions ne vous laisse jamais rien éclaircir par*

Denn entweder erzeugt die Materie ihre Bewegung aus sich selbst hervor, und dann gehört diese ihrem Wesen an, oder sie erhält dieselbe von einer fremden Ursache, und in diesem Fall ist sie nur insofern nothwendig, als diese bewegende Ursache auf sie wirkt: hier erscheint uns die erste Schwierigkeit wieder.

Wenn mir nun die bewegte Materie einen Willen zeigt, so zeigt mir die nach gewissen Gesetzen bewegte Materie einen verständigen Willen, also ein denkendes und thätiges Wesen, Urheber und Gesetzgeber des Universums, welchen ich Gott [1]) nenne.

Der Endzweck des Weltalls ist mir freilich verborgen,[2]) ich weiss nicht warum das Weltgebäude ist, ich sehe doch aber wie es modificirt wird; ich sehe wie jedes Stück für die andern gemacht ist, wie jedes Wesen dem andern Beistand leistet und bewundere die ewigen Gesetze, die das Ganze durchdringen. Man rede mir so viel man will

---

des exemples sensibles.» Der gewöhnliche Text fährt weiter fort: « Jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte, sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots. » (*Emile*, p. 305.)

Vergl. *Locke: Essay concerning human understanding*, III, 10. 9. In seinem Kampf gegen leere unbestimmte Wörter — denn einen solchen führt er überhaupt im ganzen *Emile* — stimmt Rousseau auch mit seinem Hauptgegner überein; man vergleiche *Helvetius*: *De l'Esprit.* Disc. I, ch. IV und Disc. II, ch. XX, p. 311.

[1]) Vergl. *Newon*: « Indignum erit philosopho comminisci quemadmodum e Chao per meras leges naturæ mundus universus oriri potuerit. . . . Utique nullo modo fieri potuit, ut cæco fato tribuendum sit, quod planetæ in orbibus concentricis motu consimili ferantur eodem omnes. . . . Tam miram uniformitatem in planetarum systemate, necessario fatendum est intelligentia et consilio fuisse effectam. » (*Optice,* Lib. III, quaest. XXXI, § 26, vers. lat. auct. *S. Clarke.*)

[2]) Vergl. *Descartes*: *Principes,* III, 2.

von nothwendiger Verbindung und von Zufall; die innere Stimme meiner Vernunft weist mich immer auf ein höchstes verständiges Wesen hin. Was wird es helfen mich zum Schweigen zu bringen, wenn man mir nicht Ueberzeugung abdringen kann? Wer wird mir die unwillkürliche Empfindung nehmen, nach welcher ich ihn trotz meines besten Willens stets Lügen strafen muss?

Ich glaube also, dass die Welt durch einen mächtigen und weisen Willen regiert wird;[1]) ich sehe es, oder vielmehr ich fühle es, und es liegt mir daran hierüber eine Gewissheit zu haben.

Ist aber diese Welt ewig oder erschaffen? Giebt es neben dem Gott, den ich anerkannt, ein passives unabhängiges Principium der Dinge, oder kommt alles von dem einzigen thätigen Wesen? [2])

---

[1]) Vergl. *Diderot*: *Pensées philosophiques*, XX.

[2]) Der gewöhnliche Text ist: «Y a-t-il un principe unique des choses? Y en a-t-il deux ou plusieurs? et quelle est leur nature? Je n'en sais rien.» Darauf hat man den Vorwurf gegründet, dass Rousseau dem Manicheismus eine Thüre geöffnet. Das Genfer Manuscript lautet dagegen: « *Un principe passif des choses existe-t-il par lui-même ou si tout doit son existence à l'unique principe actif,* je n'en sais rien.» Diese neue Lesart beweist, dass man den Gedanken Rousseau's nicht richtig erfasst hat. *) Er hat mit seinen beiden Principien nicht etwa ein gutes und ihm gegenüber ein thätiges böses, sondern nur die Möglichkeit einer unerschaffenen, chaotischen Materie, die Gott als einziges thätiges Wesen geordnet und gebildet hätte, gemeint. **) Diese Auffassung stimmt überdies ganz und gar mit dem ferneren Satz des Vicars überein: « Que la matière soit éternelle ou créée, qu'il y ait un principe passif ou qu'il n'y en ait point; toujours est-il certain que le tout est un, et annonce une intelligence unique.» Durch diesen Satz hätte schon mancher Ausleger aufgeklärt werden können.

*) Der Erzbischof von Paris ist der erste gewesen, der in seinem Hirtenbrief vom 20. August 1762 diesen Missgriff begangen und verbreitet hat. (S. *Mandement de Mgr. l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre: Emile ou de l'Education, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève. XIII, XIV.)*
Die bekannte Antwort des Philosophen ist ganz und gar im Sinne unserer neuen Version begründet. (S. *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 322—325; s. auch *Lettre à M. de *** du 15 janv. 1769*.)

**) Vergl. die griechische Anschauung (*Plato*: *Timäus*).

Von allem diesem weiss ich nichts, sagt der Vicar, und was liegt mir daran? Diese Fragen sind mir gegenwärtig müssig, für mein praktisches Leben unnütz wie für meinen Verstand zu hoch. [1])

Er hat ein Wesen anerkannt, welches will und welches kann, welches das Universum ordnet und bewegt, welches er Gott genannt und dem er mit diesem Namen Intelligenz, Macht, Willen und in nothwendiger Folge dessen Güte beigemessen hat, das soll ihm genug sein. Näher kann er dieses Wesen nicht kennen, und im vollen Bewusstsein seiner Unzulänglichkeit wird er nie über die Natur Gottes vernünfteln, wenn er nicht durch die Empfindung seiner Verhältnisse zu ihm selbst dazu gezwungen ist.

Diese Auffassung eines Gottes, dessen Dasein und dessen zur Anerkennung dieses Daseins nothwendige Eigenschaften für den menschlichen Verstand fast allein begreiflich sind, bleibt sich in allen Schriften unseres Autoren ziemlich gleich. Wir führen unter andern eine Stelle aus der *Nouvelle Héloïse* zur Vergleichung an:

« Pourquoi vouloir pénétrer dans ces abîmes de métaphysique qui n'ont ni fond ni rive, et perdre à disputer sur l'essence divine, ce temps si court qui nous est donné pour l'honorer? Nous ignorons ce qu'elle est, mais nous savons qu'elle est : que cela nous suffise; elle se fait voir dans ses œuvres, elle se fait sentir au dedans de nous. Nous pouvons bien disputer contre elle, mais non pas la méconnaître de bonne foi. Elle nous a donné ce degré de sensibilité qui l'aperçoit et la touche. » (Partie VI, Lettre VIII.)

---

[1]) *La Mettrie* sagt auch: « Il est égal pour notre repos que la matière soit éternelle ou qu'elle ait été créée, » er fügt aber hinzu: « qu'il y ait un Dieu ou qu'il n'y en ait pas. » (*L'Homme machine,* nouv. éd. Paris 1865. p. 98.)



Nun komme ich wieder auf mich selbst zurück, und untersuche, welchen Rang ich in der Ordnung der Dinge einnehme, dann finde ich mich, meiner Gattung nach, unstreitig im ersten. Denn vermöge meines Willens und der Werkzeuge, *die ich erhalten habe,*[1]) um denselben auszuführen, habe ich die Macht über alles, was mich umgiebt. Allein unter den Wesen kann ich die andern und das Ganze beobachten. Was ist also so Lächerliches in dem Gedanken, dass alles für mich da ist, wenn ich der einzige bin, der alles auf sich zu beziehen weiss?

Damit will aber Rousseau nicht behaupten, der Mensch sei etwa der Endzweck der Schöpfung, — dieser Endzweck ist ihm verborgen, wie er uns gesagt hat, — sondern, dass der Mensch, als höchstes Product derselben, der König der Erde ist, die er bewohnt. Seine Argumentation soll nicht gegen Spinoza gerichtet sein,[2]) sondern

---

[1]) Genfer Manuscript.

[2]) Dieser Gedanke ist so wenig der seinige, dass er in den schon erwähnten *Lettres sur la vertu et le bonheur* sich folgendermassen ausdrückt: « Plus l'homme se regarde, plus il se voit petit.... Quelle est donc la première leçon de la sagesse, ô Sophie? l'humilité!.... Soyons humbles de notre espèce, pour pouvoir nous enorgueillir de notre individu. Ne disons point, dans notre imbécile vanité, que l'homme est le roi du monde; que le soleil, les astres, le firmament, l'air, la terre, la mer, sont faits pour lui; que les végétaux germent pour sa subsistance, que les animaux vivent afin qu'il les dévore. Avec cette manière de raisonner, pourquoi chacun ne croira-t-il pas que le reste du genre humain fût créé pour le servir, et ne se regardera-t-il pas personnellement comme l'unique objet de toutes les œuvres de la nature? Si tant d'êtres sont utiles à notre conservation, sommes nous sûrs d'être moins utiles à la leur? Qu'est-ce que cela prouve, sinon notre faiblesse: et comment savons-nous mieux leur destination que la nôtre? » (*Jean-Jacques Rousseau: Œuvres et Corresp. inéd.*, publ. par *Streckeisen-Moultou*, p. 158, 159.) Der Widerspruch zwischen dem angeführten Satze: « Ne disons point, dans notre imbécile vanité, que l'homme est

immer wieder gegen die französischen Materialisten, die nichts als Thierisches im Menschen sehen wollen; das geht aus dieser leidenschaftlichen Ausrufung klar hervor:

« Quoi! je puis observer *la nature en toutes ses productions*; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, *connaître, honorer son Auteur*, je puis aimer le bien, le faire; et je me comparerais aux bêtes! Ame abjecte, c'est ta *sombre* philosophie qui te rend semblable à elles.... »

Helvetius ist aber doch wohlthätig, edelmüthig [1]) . . .

Rousseau bereut auch gleich seine Derbheit und ruft ihm gelinder zu:

« Ou plutôt tu veux en vain t'avilir, ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » (*Emile,* p. 310.)

Die natürliche Folge der Anerkennung meiner höchst begünstigten Stellung in der Ordnung der Wesen soll ein

---

le roi du monde, etc. . . . . . » und dem des Glaubensbekenntnisses: « Il est donc vrai que l'homme est le roi de la terre qu'il habite; car non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose de tous les éléments par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, etc. . . . » (*Emile*, p. 310) ist mehr ein formeller als ein reeller. In der ersten Schrift lehnt sich Rousseau überhaupt wider den Hochmuth des Menschen auf. der sich als Zweck des Ganzen betrachten will; in der zweiten richtet er die Menschenwürde wieder auf, die der Materialismus herabsetzte.

Jedenfalls lässt sich der Abstand der zwei Stellen leicht erklären, wenn man bedenkt, dass die eine, da sie aus einem Brief an Madame d'Houdetot stammt, vom Jahre 1757 sein soll (S. *Streckeisen-Moultou*, a. a. O., p. 131), und die andere im Jahre 1762 erschien. In der Zwischenzeit hatte Helvetius sein Buch *De l'Esprit* (1759) veröffentlicht!

[1]) S. *Lettre à M. Deleyre du 5 oct. 1758.*

Gefühl der Dankbarkeit und Lobpreisung gegen den Schöpfer meiner Gattung, und aus diesem Gefühl meine erste Huldigung gegen die wohlthätige Gottheit sein. Ich bin gerührt und bete an. Ich habe nicht nöthig, dass man mich diesen Gottesdienst lehre, die Natur selbst hat ihn in mein Herz geschrieben: Die Selbstliebe, die den Grund unseres menschlichen Charakters bildet, befiehlt uns dasjenige zu ehren, was uns beschützt, und dasjenige zu lieben, was uns wohl will.

— Hier ist eine Abschweifung in das Gebiet der Rousseau'schen Psychologie vielleicht nothwendig, um diesen Satz, auf welchen er den Cultus der natürlichen Religion gründet, zu erläutern.

Die Selbstliebe ist in der That für ihn der einzige Trieb, «la seule passion», der dem Menschen angeboren ist [1]); es ist die Quelle aller unserer Affecte. (*Emile*, Liv. IV., p. 228. *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 304.) Sie stammt aus dem Gesetz der Selbsterhaltung, und ist stets gut, weil stets der Ordnung gemäss. [2]) Wir müssen uns nothwendig selbst lieben, wir müssen uns über alles lieben, um uns zu erhalten; und folglich lieben wir auch was uns erhält.

Indem diese Selbstliebe eine absolute Empfindung bleibt, ist sie das Principium aller andern guten Triebe; indem sie aber aufhört absolut zu sein und in der menschlichen

---

[1]) Die Selbstliebe ist die einzige angeborene «passion», aber nicht das einzige angeborene Principium in der Menschenseele; neben ihr steht, auch angeboren, die Liebe zum sittlich Schönen, welche das Princip des Gewissens ausmacht. (S. *Lettre à d'Alembert*, p. 393.)

[2]) Vergl. *Spinoza*: «Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.» (*Ethica*, Pars III, Prop. VI.)

« Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam. » (Ibid., Prop. VII.)

Gesellschaft vergleichend wird, verwandelt sie sich in Eigenliebe, was der Ursprung aller bösen Triebe ist.

« L'amour de soi (Selbstliebe), qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'amour propre (Eigenliebe), qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. »[1] (*Emile*, Liv. IV, p. 229. — Siehe auch: *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue I, § 10, 13.)

Von diesem Grundsatze ist Rousseau ausgegangen, um seine bekannte Lehre von der ursprünglichen Güte des Menschenherzens im Naturzustande *(Lettre à Christ. de Beaumont*, p. 304) und seiner Verderbniss im gesellschaftlichen Leben aufzustellen:

---

[1]) Es ist vielleicht im Grunde auch der wahre Gedanke von *La Rochefoucauld;* jedenfalls ist es derjenige, den *Helvetius*, welcher, abgesehen von Rousseau's Unterscheidung, in diesem Punkte mit Letzterem ungefähr übereinstimmt, in den *Maximes* zu erkennen glaubte, wie es sich an folgender Stelle zeigt:

« Lorsque le célèbre M. de la Rochefoucauld dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot amour-propre ne souleva-t-elle pas de gens contre cet illustre auteur? On prit l'amour-propre pour orgueil et vanité; et l'on s'imagina en conséquence, que M. de la Rochefoucauld plaçait dans le vice la source de toutes les vertus. Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre, ou *l'amour de soi, n'était autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature ;* que ce sentiment se transformait dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient, et que l'amour-propre différemment modifié, produisait également l'orgueil et la modestie. » (*De l'Esprit,* Disc. I, ch. IV.)

Der Mensch im Naturzustande, das heisst nach ihm, allein, unter den Thieren einzig in seiner Art, wird nicht veranlasst sich zu vergleichen, und in Folge dessen kennt er nicht die Eigenliebe, die Mutter alles sittlichen Uebels. *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* p. 5.)

Wir kehren zum Glaubensbekenntniss zurück.

Der Vicar stellt sich nun das Problem der beiden Substanzen und der Freiheit vor.

Zu tieferer Erforschung der Natur des Menschen veranlasst, entdeckt er in derselben zwei völlig verschiedene Principia: das eine erhebt ihn zum *Bewusstsein* [1]) der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des sittlich-Guten, zu den Regionen der intelligibeln Welt deren Betrachtung der Genuss des Weisen ist; das andere zieht ihn herab, unterwirft ihn der Herrschaft der Sinne, den Leidenschaften, ihren Dienern, und erzeugt durch diese einen Widerspruch gegen alles *Edle und Erhabene,* [2]) das ihm das erste eingab.

Sich Allen vorzuziehen ist ein dem Menschen natürlicher Hang, und doch ist das Gefühl von Recht und Unrecht dem menschlichen Herzen tief eingeprägt: wie könnte man das anerkennen und gleichwohl eine einzige Substanz annehmen?

Ferner ist kein materielles Wesen blos durch sich selbst thätig; ich aber bin es, spricht der Vicar. Man streite da-

---

[1]) Genfer Manuscript. Anstatt *Bewusstsein*, wie wir hier *connaissance* übersetzen, giebt der gewöhnliche Text: « Die Erforschung (l'étude) der ewigen Wahrheiten. »

[2]) Genfer Manuscript.

gegen wie man will: ich empfinde es unmittelbar, und diese Empfindung, die das *bejaht,*[1]) ist stärker als der Grund, der sie bestreitet. Zwar habe ich einen Körper, auf welchen andere wirken, so wie er wieder auf sie wirkt, ich habe aber auch einen Willen, der unabhängig von meinen Sinnen ist.

Ich kenne den Willen nur aus der Empfindung des meinigen, und der Verstand ist mir nicht anders bekannt. Welches ist die Ursache, die des Menschen Willen bestimmt? Sein Urtheil ist es. Welche Ursache bestimmt sein Urtheil? Seine Urtheilskraft: die bestimmende Ursache liegt in ihm selbst. Weiteres kann ich nicht wissen.

Der Mensch ist also frei in seinen Handlungen, und als ein freier Mensch von einer immateriellen Substanz beseelt.

In der — Rede über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen — macht Rousseau diese Freiheit, die er dem Willen des Menschen zuerkennt, zum specifischen Unterscheidungsmittel zwischen ihm und den Thieren (die auch Gedanken haben können, da sie Sinne haben), und sieht überhaupt im Bewusstsein dieser Freiheit das Merkmal der geistigen Natur seiner Seele:

« Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'ac-

---

[1]) Genfer Manuscript. « Ce sentiment qui me *l'affirme* », anstatt « qui me parle ». (*Emile,* p. 313.)



quiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme »[1]). (p.55)

Wir führen dazu noch eine Stelle aus der *Nouvelle Héloïse* an, die treffend darstellt, auf welche unmittelbare Gefühlsüberzeugung er seinen Glauben an die Willensfreiheit gründet:

« J'entends beaucoup raisonner contre la liberté de l'homme, et je méprise tous ces sophismes, parce qu'un raisonneur a beau me prouver que je ne suis pas libre, le sentiment intérieur, plus fort que tous ses arguments, les dément sans cesse; et, quelque parti que je prenne, dans quelque délibération que ce soit, je sens parfaitement qu'il ne tient qu'à moi de prendre le parti contraire. » (Partie VI, Lettre VII.)

Gott, immaterielle Seele, Willensfreiheit, hat er bereits festgestellt. Rousseau kommt nun zur Behauptung und Nachweisung der Unsterblichkeit der Seele.

Dies geschieht nicht, wie bei Plato, Descartes und andern, durch den vorhandenen Begriff ihres immateriellen einfachen Wesens, — das lässt ihn die Unsterblichkeit der Seele nur vermuthen, weil er nicht versteht, auf welche Weise die denkende Substanz wie die körperliche auseinander gehen könnte, — sondern durch die Gewiss-

---

[1]) *Descartes* gieng eine Stufe höher und sah in dieser Macht sich frei zu entschliessen das Merkmal der göttlichen Natur des Menschen: « Si facultatem recordandi, vel imaginandi, vel quaslibet alias examinem, nullam plane invenio quam non in me tenuem, et circumscriptam, in Deo immensam esse intelligam, sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa præcipue fit ratione cujus imaginem quamdam, et similitudinem Dei me referre intelligo. » (*Meditationes de Prima Philosophia*, IV, ed. Elzev. Amstelod., 1654, p. 27.)

heit eines zukünftigen jenseitigen Lebens. Von dem Problem des Uebels ausgehend, argumentirt er ungefähr wie folgt:

Das Böse ist nicht von der göttlichen Vorsehung gewollt; es ist in Folge seiner Freiheit, dass der Mensch das Böse thun kann. Der Mensch darf das Böse frei wählen, damit er an dem höchsten Genuss Theil haben könne, der in der freiwilligen Verwerfung des Bösen besteht:

« La suprême jouissance est dans le contentement de soi; c'est pour mériter *et obtenir* ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté.....

Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi. » (*Emile*, p. 314, 315.)

So weit über das sittliche Uebel; es hängt ganz und gar vom Menschen ab.

Sodann kommen wir zum physischen Uebel. Dieses existirt nur als ein besonderes. Ein allgemeines Uebel gibt es eigentlich nicht, denn es könnte nur in einem ungeordneten Weltsystem bestehen, und überall im Weltsystem tritt uns beständige Ordnung entgegen. Anders ausgedrückt: das vermuthlich allgemeine Uebel liegt in der endlichen Natur der Dinge, ist zur Ordnung nothwendig; als solches kann es nicht als Uebel bezeichnet werden.

Nur als ein besonderes, subjectives, kann also das Uebel anerkannt werden, und als solches liegt es lediglich in der Empfindung des Wesens, welches leidet. Diese Em-

pfindung hat der Mensch sich selbst gegeben, als er nachzudenken anfieng:

« Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien. » (*Emile,* p. 315.)

— Hier scheint uns Rousseau, wie es ihm allerdings manchmal passirt, seinen Gedanken, indem er ihn ausdrückte, übertrieben zu haben.[1])

Er hat wahrscheinlich an seinen früheren paradoxen Satz gedacht:

« L'homme qui médite est un animal dépravé. » (*Discours sur l'inégalité*, p. 52.)

und hat sich unwillkürlich durch eine Rückerinnerung an ehemaligen jugendlichen Dogmatismus beeinflussen lassen.

Es ist klar, dass er nicht etwa behaupten will, der Grund der Empfindung des Menschen stamme nicht aus seiner Natur selbst. Nein, wie J. H. Campe in seiner deutschen Ausgabe des *Emile* von 1789 schon bemerkte, will Rousseau damit nur sagen, « diese durch Verweichlichung zugezogene, bis zur Unnatürlichkeit vergrösserte Empfindlichkeit gegen physische Uebel, sammt der auf gleichem Wege erworbenen Empfindlichkeit gegen eingebildete, schimärische Uebel — seien nicht das Werk der Natur, sondern des Menschen. »

Dies geht übrigens aus dem bekannten Brief an Voltaire vom 18. August 1756 unstreitig hervor: Rousseau behauptet nicht, das physische Uebel sei schlechterdings

---

[1]) Er selbst erkennt in seinem Styl « une véhémence qui souvent l'entraîne au delà du but. » (*Dialogues*, III.)



das Werk des Menschen, sondern jenes liege zwar nothwendig in seiner fühlenden Natur aber unbedeutend, erst durch seinen eigenen Fehler sei das Uebel für ihn ein wahrhaft schmerzliches geworden:

« Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans un système dont l'homme fait partie. » [1])

Da wir uns in die Darlegung der Stellungnahme Rousseau's zu dem Problem des Uebels jetzt eingelassen haben, müssen wir noch erwähnen, dass er seinen Optimismus weder aus den Eigenschaften der Materie, noch aus der Einrichtung des Universums, sondern aus der göttlichen Allmacht und Güte herleitet. Dieser Optimismus ist im oben angeführten Brief in folgendem Satze ausgedrückt:

« Au lieu de *tout est bien,* il vaudrait peut-être mieux dire *le tout est bien,* ou *tout est bien pour le tout.* » [2])

Wir setzen nun die Beweisführung Rousseau's im Glaubensbekenntnisse weiter fort.

Wo alles gut ist, da ist nichts ungerecht. Die Güte ist die nothwendige Wirkung einer Macht ohne Grenzen. Das allmächtige Wesen ist also das allerhöchst gütige,

---

[1]) S. noch *Héloïse.* Partie V, Lettre V, § 21, 22.

[2]) Vergl. *Shaftesbury*: « *An Inquiry concerning Virtue and Merit.* » Die Schrift hat Rousseau durch die freie annotirte Uebersetzung von *Diderot*: « *Essai sur le mérite et la vertu* » gekannt.

S. Liv. I, Part. I, Sect. II und Part. II, Sect. I.

und daher das allergerechteste. Was Gott seinen Geschöpfen versprach wird er ihnen geben; nämlich das Gut, welches er ihnen versprach, indem er ihnen dessen Vorstellung und Bedürfniss gab:

Sei gerecht und du wirst glücklich sein, — hat er in meine Seele geschrieben. Seine Gerechtigkeit fordert, dass er mir sein Versprechen hält.

Da ich aber diese versprochene Vergeltung in dieser Welt schlechterdings nicht stattfinden sehe, so wird dies gewiss in einer jenseitigen der Fall sein. Daraus folgt nothwendig das Fortleben meiner Seele,[1]) welches überdiess nach der Annahme zweier grundverschiedenen Substanzen, die um den Menschen zu bilden vereinigt worden sind, nicht schwer zu begreifen ist. Es ist klar, dass die Zerstörung der einen nicht nothwendig die der andern nach sich zieht.

Worin aber besteht dieses zukünftige Leben der Seele? Ist dieselbe ihrer Natur nach unsterblich? das weiss ich nicht. Ich fühle meine Seele, ich erkenne sie aus meinen Empfindungen und Gedanken, ohne zu wissen, was ihr Wesen sei; über Ideen, die ich nicht habe, kann ich nicht raisonniren. Alles was ich mir vorstellen kann, ist, da die Identität des Ichs sich nur durch das Gedächtniss fortpflanzt,[2]) dass die Erinnerung an das, was wir in diesem Leben gethan haben, einst die Glückseligkeit der Rechtschaffenen und die Marter der Bösen ausmachen werde.[3])

---

[1]) Vergl. *S. Clarke*: *De existentia et attributis Dei.* T. II, *Cap.* VII. (Prop. IV.)

C. Blount: Anima mundi. XXVIII. Letter to Lord Strephon (7th Feb. 1679-80). *Miscellaneous Works*, II, p. 126.

[2]) Vergl. *Charles Bonnet: Essai analytique sur les facultés de l'âme* 702, ss.

[3]) S. denselben Gedanken in der *Héloïse.* Partie VI, Lettre XI.

Der Vicar will nicht damit sagen, die Guten werden besonders belohnt werden; denn — *nach seiner Natur leben, heisst nicht eine Belohnung verdienen*[1]) und *überdiess so fortzuleben ist das höchste Glück, das sie überhaupt sich wünschen können;* — er meint, sie werden glückselig sein, weil ihr Schöpfer, die Quelle aller Gerechtigkeit, ihnen Empfindung gegeben hat und sie eben deswegen zum Leiden nicht hat schaffen können; und weil sie durch keinen Missbrauch ihrer Freiheit auf Erden ihrer Bestimmung ungetreu geworden sind.

Ob nun andere Quellen der Glückseligkeit oder Pein sein könnten, ob die Qualen der Bösen ewig sein werden, ob dies überhaupt mit der Güte ihres Schöpfers vereinbar wäre? Darüber wisse er keine Antwort zu geben. Nur das kann er sagen, es sei ihm schwer zu glauben, dass *Gott der Allmächtige, der Allgütige, fühlende Wesen schaffe, um sie nachher zu unendlichen Martern zu verdammen.*[2])

Rousseau steht jetzt am Ende seiner metaphysischen

---

[1]) Genfer Manuscript. Der gewöhnliche Text lautet: « Car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature? » Die von uns benutzte Handschrift bietet drei Varianten: 1. « *Car en vivant selon leur nature qu'auront-ils fait pour mériter récompense* »; 2. « *Car en vivant selon leur nature le bonheur qu'ils y trouveront suffit pour leur récompense* »; 3. « *Vivre selon sa nature n'est pas mériter récompense* ». Von diesen drei Varianten sind die zwei ersten nach einander gestrichen und durch die letzte gänzlich ersetzt worden. Wir dürfen jedoch alle drei mit dem gewöhnlichen Text vergleichen, um Rousseau's Gedanken möglichst nahe zu kommen. So sehen wir, dass die erste mit der dritten eine Seite dieses Gedankens, die zweite mit der gedruckten Lesart die andre bildet. Auf die Weise dürfen wir denselben darlegen, ungefähr wie wir es gethan haben.

Mit diesem Gedanken vergl. *Spinoza*: *Ethica*, V, Prop. XLII. « Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus. »

[2]) Genfer Manuscript.

Anschauungen, er will einen letzten Versuch machen, um das Wesen der Gottheit näher zu bestimmen.

Gewiss ist sie nicht von derselben Substanz wie etwa die menschliche Seele:

« Quand j'entends dire que mon âme est spirituelle et que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine; comme si Dieu et mon âme étaient *d'une même substance!*[1]) comme si Dieu n'était pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant, pensant, voulant par lui-même, et duquel nous tenons la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté, la liberté, l'être! Nous ne sommes libres que parce qu'il veut que nous le soyons, et sa substance inexplicable et à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps. »[2]) (*Emile,* p. 319.)

Rousseau sagt nicht, Gott habe Materie und Geister geschaffen; der Begriff der Schöpfung verwirrt ihn und geht über seinen Verstand. Er weiss dennoch, dass Gott die Welt und alles was existirt gebildet hat, und glaubt an die Schöpfung, insofern er sie begreifen kann, denn es ist ihm doch leichter eine Schöpfung anzunehmen, als gar keine.

Gott stellt er sich als ewig vor, soviel er sich seine Ewigkeit denken kann, das heisst, er begreift, dass Gott vor allen Dingen gewesen ist, dass er, so lange diese bestehen, sein wird, und dass er noch länger dauern würde, wenn alles einmal ein Ende haben sollte. Gottes höchste Intelligenz fasst er als lediglich intuitiv:

---

[1]) Der gewöhnliche Text ist: « de même nature ».

[2]) Vergl. *Malebranche: De la recherche de la vérité.* Liv. III, Part. II, ch. IX, 4.

« La suprême Intelligence voit également tout ce qui est et tout ce qui peut être; toutes les vérités ne sont pour elles qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, et tous les temps un seul moment. » (*Emile,* p. 320.)

Gottes Wille setzt sein Vermögen, er kann, weil er will. Während die Güte des Menschen in der Liebe zu Seinesgleichen besteht, ist die Güte Gottes Liebe zur Ordnung, durch die er alles erhält, was er hervorgebracht hat. Des Menschen Gerechtigkeit besteht darin, dass sie Jedem gibt, was ihm gehört; Gottes Gerechtigkeit fordert von Jedem Rechenschaft über dasjenige, was er ihm gegeben hat ...

Hier aber hört der Vicar auf, er sieht wohl, er bejahe ohne zu begreifen und die Vergeblichkeit seiner Anstrengungen, um die Eigenschaften Gottes zu bestimmen, anerkennend, ruft er aus der Tiefe seines Herzens:

« Plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit; moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie, et lui dis: Être des êtres, je suis parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi: c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur. » (*Emile,* p. 320.)

Nach diesem charakteristischen Schluss seiner metaphysischen Anschauung kommt der Vicar zur Darstellung seiner Moral.

Mit den religionsphilosophischen Ansichten eines Mannes ist meistens seine Ethik eng verbunden; es ist auch der Fall bei Rousseau. Wir folgen ihm also in dieses Gebiet.

Nach allem dem, was er bereits dem inneren Gefühl beigemessen hat, kann man schon im Voraus sagen, seine Ethik werde gewiss auf der Unfehlbarkeit des Gewissens erbaut werden.

Betrachten wir näher, wie er es meint.

Im Grunde meines Herzens, denkt er, finde ich die Grundregeln meines Handelns, von der Natur mit unvertilgbaren Zügen eingegraben: Gut ist alles, was ich als gut, böse alles, was ich als böse, empfinde. Der beste von allen Casuisten ist das Gewissen und nur wenn man mit ihm feilschen will, nimmt man zu den Subtilitäten der Vernünftelei seine Zuflucht.

Das Gewissen, welches die Stimme der Seele ist, betrügt uns nie; es ist für die Seele, was der Instinct für den Körper ist, ist der wahre, angeborene Führer des Menschen.

Daher folgt, dass seine subjektiven Gesetze auch das objectiv sittliche Gesetz sein müssen:

« Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, *nous devons le faire comme tel,* et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. » (*Emile*, p. 322.)

Das Gewissen wird so definirt: Ein angeborenes Princip der Gerechtigkeit und Tugend, nach welchem wir, trotz unserer eigenen Maximen, unsere und Anderer Handlungen als gut oder böse beurtheilen.

Es gilt ihm aber, dieses angeborene Princip der Gerechtigkeit und Tugend abermals wider den Materialismus zu behaupten, der, wenn Rousseau von göttlichem Trieb,

von Enthusiasmus der Tugend, von Aufwallungen der Liebe gegen grosse Seelen, begeistert spricht, ihm höhnisch und bitter mit diesen Worten, «Erreurs de l'enfance! Préjugés de l'éducation!» entgegentritt: Irrthümer der Kindheit! antwortet er, Vorurtheile aus der Erziehung! was wir bei allen Nationen der Welt, bei allen Geschichten der Völker, mitten unter so vielen unmenschlichen und seltsamen Gottesdiensten, mitten unter der ungeheuren Verschiedenheit von Sitten und Charakteren, überall vorfinden!

Trotz aller Einwendungen der vermeinten Weisen gegen diese offenbare und allgemeine Uebereinstimmung der Nationen, bleibt es fest für den unbefangenen Beobachter, dass überall die nämlichen Begriffe von Gutem und Bösem sich finden. Und könnte man gleich Ausnahmen nachweisen, würden die allgemeinen Triebe der Natur dadurch widerlegt, dass es ein verderbtes Volk geben würde? Könnten etliche ungewisse und alberne, auf unbekannten Localumständen gegründete Gebräuche die allgemeine aus der Uebereinstimmung der Völker gezogene Induction zerstören?

Ferner sagt man, [1]) ein Jeder trage zum allgemeinen Besten nur seines Vortheils wegen bei.

Wie kommt es aber, dass der Rechtschaffene dasselbe zu seinem Nachtheil befördert? Was heisst das, seines Vortheils wegen in den Tod gehen? Bringt man nicht ein moralisch Gutes in Rechnung, so wird man nie andere Handlungen, als die der Bösen erklären.

Was für eine abscheuliche Philosophie wäre es nicht,

---

[1]) S. *Helvetius: De l'Esprit.* Disc. II.

die wegen der tugendhaften Handlungen in Verlegenheit käme!

« Si jamais de pareilles doctrines pouvaient germer parmi nous, *il suffirait de les abandonner à l'horreur de leurs propres auteurs, à la contradiction de leur conduite, sûr que jamais le cri de la nature qui s'élève contre elles ne leur peut laisser un seul sectateur de bonne foi.* » (*Emile,* p. 325.)

Aus dieser unleidlichen Lehre entkommt man einfach durch die Unterscheidung unserer erworbenen Ideen von unseren natürlichen Empfindungen. Dem Sensualismus giebt der Vicar zu, dass wir alle unsere Vorstellungen von aussen her erhalten; er fügt aber hinzu, die Empfindungen, die sie bestimmen, oder wenn man will die Principien (die sich uns als innere Empfindungen ankündigen), nach welchen wir sie schätzen, seien in uns selbst. [1]) Durch diese allein urtheilen wir über die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen uns und den Dingen, die wir suchen oder fliehen sollen.

Existiren heisst bei dem Menschen empfinden. Unser Empfinden ist unstreitig eher rege als unsere Intelligenz; und wir haben Gefühle eher als Begriffe gehabt. Diese sind unserer Natur gemäss, unserer Selbsterhaltung nothwendig; es sind, was unser Individuum selbst betrifft, diese Empfindungen: Selbstliebe, Furcht vor dem Schmerze, [2])

---

[1]) Vergl. *Leibnitz.* « Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* Liv. II, ch. I.)

[2]) Der gewöhnliche Text fügt hinzu: Abscheu vor dem Tode, « l'horreur de la mort », was das Genfer Manuscript consequenter bei Seite gelassen. Es wäre in der That ein Widersinn gegen das, welches früher behauptet wurde: der Tod könne im Naturzustande keine Angst ver-

Verlangen nach Wohlbefinden — wir müssen, nach dem Brief an d'Alembert (p. 393), Liebe zum sittlich Schönen beifügen —, und was unsere Verhältnisse zur Gesellschaft betrifft, angeborene Triebe, die sich auf unsere Gattung beziehen und unsere Neigung zur Geselligkeit herbeiführen.

Aus dem moralischen System, welches durch dieses doppelte Verhältniss des Menschen gegen sich selbst und zu andern gebildet wird, entsteht der Antrieb des Gewissens. Das Gute kennen heisst nicht das Gute lieben. Der Mensch hat keine angeborene Kenntniss davon; sobald aber seine Vernunft es ihn hat erkennen lassen, treibt ihn sein Gewissen es zu lieben; diese Empfindung ist angeboren.

Es ist also nicht unmöglich das unmittelbare Princip des Gewissens nur aus unserer Natur, als unabhängig von der Vernunft selbst, herzuleiten. Und wäre das auch unmöglich, so dürfen wir nur einfacher und weniger eitel sein: halten wir uns an die ersten Empfindungen, die sich

---

ursachen (natürlich die Angst im Todeskampfe selbst ausgenommen).

Der Gedanke, dass der Tod kein natürliches Uebel sei, dass man denselben nicht fürchten solle, ist beständig bei Rousseau, und diese angeborene Furcht vor dem Tode würde uns hier durchaus unbegreiflich vorkommen, wenn wir an die Stelle aus seiner zweiten Preisschrift denken:

« Les seuls maux qu'il craigne (der Naturmensch) sont la douleur et la faim. Je dis la douleur, et non la mort; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir; et la connaissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale.» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 56.)

Man lese auch die Stelle aus der *Héloïse*, wo der Tod Juliens beschrieben wird (Part. VI, Lettre XI); sie ist bezeichnend.

in uns offenbaren; denn auf diese bringt uns das Nachdenken immer wieder zurück, wenn es uns nicht verführt hat.

— So kommt Rousseau diesmal frank und frei zu einer unmittelbaren extrarationellen Gefühlswahrheit und sucht offen darin die Basis seiner Ethik. —

Will man die Moral auf reine Vernunft gründen, so hat man keinen haltbaren Eckstein ihr zu geben, erkennt der Vicar; der eudaimonistische Trieb kommt immer in die Quere, der fragt: Wozu dem eignen Wohl ein abstractes Vernunftgesetz vorziehen?

Das sittliche Gesetz auf das unmittelbare Gefühl des Guten und des Bösen gründen, heisst schliesslich für Rousseau dasselbe auf das religiöse Gefühl stützen:

« Il y a quelque ordre moral », sagt der Geistliche, « partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses; l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun, qui est Dieu, et par rapport à tous les cercles concentriques, qui sont les créatures. Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé. » (*Emile,* p. 328.)

Denselben Grundsatz finden wir in der *Nouvelle Héloïse* axiomatisch ausgedrückt:

« C'est l'Être éternel qui donne un but à la justice, une base à la vertu. » (Partie III, Lettre XVIII.)

Wird die Ethik einmal so aufgefasst, so ist ihre einzige Grundregel, seinen menschlichen Leidenschaften Still-

schweigen aufzuerlegen, um der göttlichen Stimme des Gewissens zu folgen. [1])

Warum ist nun dieser Kampf — denn dieser Regel zu gehorchen heisst sich selbst nach schwerem Kampfe besiegen —, warum ist dieser Kampf uns zu Theil geworden? Warum ist unsere Seele an diesen Leib gefesselt, der ihr Zwang anthut? Das ist und bleibt uns dunkel. Die Rathschlüsse Gottes sind uns unergründlich.

Der Vicar glaubt doch bescheidene Muthmassungen aussprechen zu dürfen; er erklärt sich die Sache, soweit eine Erklärung hier am Platze ist, dadurch, dass er denkt, der Geist des Menschen sei nicht unbedingt frei und rein geblieben, sei an einen sterblichen Leib gebunden, der ihm einen der allgemeinen von ihm gleichwohl anerkannten und geliebten Ordnung entgegengesetzten Wunsch giebt, damit er durch Kampf und Sieg zum höchsten Grad seiner Glückseligkeit, nämlich zu dem Ruhm der Tugend und dem guten Zeugniss seiner selbst einmal gelangen könne.

Im jenseitigen Leben, meint er, wird die Seele die unwandelbare Glückseligkeit geniessen, die sie sich durch die Unterdrückung ihrer Leidenschaften bereitet hat; und um sich im Voraus so viel als möglich zu jenem Zustande des Glückes, der Macht und der Freiheit zu erheben, will er sich in Andacht und erhabenen Betrachtungen üben.

---

[1]) Man vergleiche diese Moral Rousseau's mit dem ganzen « *Essai sur la vertu et le mérite* » von *Diderot* nach *Shaftesbury*.

2.

Wir kommen zum zweiten Theil der *Profession de foi*, welcher die positive Religion behandelt. Es ist derjenige, durch welchen Rousseau sich die meisten Angriffe zugezogen hat; damit wir aus der strengen Darstellung hier nicht herausfallen, wollen wir uns begnügen denselben durch eine Bemerkung des Verfassers selbst in das rechte Licht zu stellen:

«Loin que les doutes contenus dans cette seconde partie de la profession de foi puissent être pris pour des négations, les négations, au contraire, qu'elle peut contenir ne doivent être prises que pour des doutes.» (*Lettres de la Montagne*. Partie I, Lettre III.)

Der Vicar setzt übrigens erst nach ähnlicher Mittheilung seine Unterhaltung fort.

Die erste Frage, die sich ihm aufdrängt, ist diese:

Warum ist eine besondere Offenbarung vonnöthen, habe ich nicht schon die natürliche Religion in mir selbst gefunden? [1]) Kann ich schuldig sein, wenn ich Gott nach den Einsichten diene, die er in mein Herz einflösst?

Wozu die besonderen Glaubenslehren, die, weit enfernt, die Begriffe von dem grossen Wesen aufzuklären, sie zu verwirren scheinen, die den Menschen stolz, unduldsam, grausam machen? [2]) Auf alles das findet er keine Antwort.

---

[1]) Vergl. *Tindal: Christianity as old as the Creation*, Ch. I, II, VI, VII.

[2]) S. auch *Lettre à M. de Beaumont*, p. 337.

Man sagt, es wäre eine Offenbarung nöthig gewesen, um die Menschen die Weise zu lehren, wie sie Gott dienen sollen. Hätte man nicht diese Lehre von der Gottesstimme im Menschenherzen unmittelbar empfangen können?

Man bedurfte eines einförmigen Gottesdienstes: es sei; aber war denn dieser Umstand so wichtig, dass er nur durch Aufbietung der ganzen göttlichen Macht eingeführt werden konnte? Der Dienst, den Gott verlangt, ist der Dienst des Herzens; und dieser, wenn er aufrichtig ist, ist immer einförmig.

Wie kann man glauben, Gott nehme so grosse Rücksicht *auf die Wahl der Speisen, die man geniesst,* [1]) auf die Kleidung des Priesters, auf die Gebehrden, die er am Altare macht! Nein, Gott will im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden.

Ein Jeder glaubt die Wahrheit zu besitzen. Ein Jeder sagt: Meine Religion ist die einzig gute. Fragt man, woher weisst du das? — weil Gott es gesagt hat. — Und wer hat dir Nachricht davon gegeben, dass Gott das gesagt hat? — Mein Pfarrer, er versichert mich, dass alle anders Denkenden lügen und ich höre sie nicht an. [2])

Entweder sind alle Religionen gut und Gott angenehm, oder wenn es eine einzige giebt, die er dem Menschen vorgeschrieben hat und deren Verkennung er an ihm bestraft, so hat er sie mit untrüglichen und offenbaren Kennzeichen versehen, wodurch alle Menchen, aus allen Zeiten und allen Orten dieselbe anerkennen können. Lasst uns sie

---

[1]) Genfer Manuscript. Wir brauchen hier kaum an Lessing zu erinnern.

[2]) Vergl. *Blount: Philostratus.* London 1680, p. 19 ff.

suchen. Wir wollen aber in unserer Forschung der Geburt und dem Ansehen der Väter und Priester nicht das geringste einräumen. Unsere Vernunft wird unser Prüfstein sein, überall da wo es sich um menschliche Zeugnisse handeln wird. Vergebens fordert man uns auf, unsere Vernunft zu unterwerfen; der Betrüger kann das auch sagen, wir brauchen zutreffende Gründe, um unsere Vernunft zu unterwerfen.[1])

In der That, wenn es sich um menschliche Ueberlieferung handelt, kann ich nicht glauben, was mir ein Mensch sagt, der wie ich dem Irrthum ausgesetzt ist, einfach weil er es sagt, sondern nur weil er es beweist. Das Zeugniss eines Menschen ist also im Grunde kein andres, als das Zeugniss meiner Vernunft.[2])

Da jede historische Offenbarung mir von Menschen überliefert wird, soll also ihr Zeugniss von meiner Vernunft geprüft werden.

Sie berufen sich auf Wunder, Prophezeiungen und dergleichen; diese finde ich von Menschen bestätigt, in Büchern von Menschenhand geschrieben; und da ich alle diese Religionen, die sich einander wechselweise verwerfen und ausschliessen, prüfen muss, so muss ich originelle Sprachen lernen, Bibliotheken durchforschen, reisen, fragen, vergleichen, kritisiren ... Welche unermessliche Gelehrsamkeit habe ich nicht nöthig!

Nun komme ich in meiner Prüfung zum Christenthum, so tritt als erste Frage die der Wunder an mich heran.

---

[1]) Vergl. *Collins: Discourse of Free-Thinking*. London 1713, p. 25. (Sect. I, IV.)

[2]) Vergl. *Herbert: De causis errorum*, p. 68.
» *Toland: Christianity not mysterious*. Sect. I, Ch. III.

Falsche Wunder und erdichtete Weissagungen habe ich in der Religionsgeschichte mit der Heiligen Schrift selbst so häufig anerkannt, dass ich von einer sceptischen Abneigung gegen solche Beweismittel eingenommen bin.[1]) Um mir diejenigen, die in der christlichen Ueberlieferung enthalten sind, als wahr vorzustellen, kann man nichts Anderes thun, als sie durch die Lehre zu unterstützen, die sie selbst bestätigen sollen. Nachdem man die Lehre durch das Wunder bewiesen, muss man das Wunder durch die Lehre feststellen! Es ist klar, dass wir die Wunder als Beweismittel bei Seite lassen müssen.[2])

Rousseau fasst diese Argumentation in den *Lettres de la Montagne* kurz zusammen:

« Si l'on nie les prestiges (falsche Wunder), on ne peut prouver les miracles, parce que les uns et les autres sont fondés sur la même autorité.

« Et si l'on admet les prestiges avec les miracles, on n'a point de règle sûre, précise et claire, pour distinguer les uns des autres: ainsi les miracles ne prouvent rien.

« Je sais bien que nos gens, ainsi pressés, reviennent à la doctrine: mais ils oublient bonnement que si la doctrine est établie, le miracle est superflu; et que si elle ne l'est pas, elle ne peut rien prouver. » (Partie I, Lettre III.)

An einer andren Stelle desselben Briefs fügt er hinzu, dass es überhaupt einem Menschen unmöglich sei etwas als Wunder, das heisst als Ausnahme zu den natürlichen Gesetzen, zu bezeichnen, weil Niemand sich rühmen kann alle Gesetze der Natur zu kennen und ein einziges unbe-

---

1) Vergl. *Hume: Inquiry concerning human understanding.* Sect. X: *Of Miracles.*

2) Vergl. *Blount: Philostratus*, a. a. O.

kanntes die Wirkung der bekannten in einem gewissen Falle ändern könnte. (S. a. a. O. § 39. 40.)

Uebrigens, was die Lehre Christi anbetrifft, so behauptet Rousseau, Jesus habe nie seine Wunder als Beweismittel betrachtet, und darauf seine Lehre nie stützen wollen. Er führt zahlreiche Citate aus den Evangelisten an, um diese Behauptung nachzuweisen. (S. a. a. O. § 13 bis 32). Endlich drückt er sich kategorisch darüber aus, dass er die Wunder nur als Beweismittel für die Lehre verwerfe.[1]) (S. a. a. O. § 71, 81—84.)

Wir kommen also unmittelbar zu der Lehre zurück; dieselbe muss sich durch sich selbst behaupten.

Die Vernunft verlangt, dass diese Lehre, die von Gott kommen soll, das geheiligte Kennzeichen der Gottheit an sich trage, dass sie uns einen Gottesdienst, eine Sittenlehre und Grundsätze mittheile, die den Eigenschaften angemessen seien, welche wir als unzertrennbar vom Wesen Gottes auffassen. Ihre Lehrsätze müssen deutlich, lichtvoll und durch ihre Evidenz in die Augen fallend sein.[2])

Nur auf diese Weise wird sie die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion ergänzen, die zu wenig Licht über die grossen Wahrheiten verbreitet, deren sie uns theilhaft macht.[3])

Solches müssen also die Kennzeichen sein, durch die

---

[1]) Vergl. *Morgan: The Moral Philosopher.* 2d ed. London 1738, I. p. 99.
» *Diderot: Pensées philosophiques.* XLII. XLVI. LIV.

[2]) Vergl. *Toland: Christianity not Mysterious.* Sect. II, Ch. II.
» *Morgan:* a. a. O.

[3]) Vergl. *Morgan:* a. a. O., p. 144, ss.

wir die göttliche Offenbarung der christlichen Glaubenslehre ohne Vermittelung des Menschenzeugnisses erkennen können.

Findet nunmehr Rousseau diese Kennzeichen in der betreffenden Lehre? Man sollte glauben, er würde hier sein Urtheil fällen; er thut's aber nicht. Anstatt dessen, ersinnt er und schiebt in seine Abhandlung ein Gespräch zwischen einem Inspirirten (un inspiré) und einem Vernünftler (un raisonneur) ein, [1]) in welchem er den ersteren eine übernatürliche Offenbarung behaupten, dagegen den letzten dieselbe oder wenigstens die übernatürlichen Gründe, auf welche sie sich beruft, im Namen seiner Vernunft ganz und gar verwerfen lässt.

Der Vicar setzt sodann seine objective, speculative Forschung fort.

Setzt man voraus, man habe die christliche Religion am reinen Lichte der Vernunft als die gute anerkannt, und will man sie als die einzig gute gemäss den Orthodoxen ansehen, so stösst man abermals auf die Frage:

Wie soll sich das mit Gottes Güte und Gerechtigkeit reimen, dass so viele Menschen das Evangelium nicht haben hören können? Werden sie dafür bestraft werden?

Und wenn sie es hören, wie können die entfernten Völker, denen man Jesum Christum auf historische Gründe

[1]) Nicht ein « Vernunftmensch », wie man es zuweilen übersetzt hat. Das französische Wort « Raisonneur » hat eine pejorative Bedeutung, die durch das Wort Vernunftmensch, glauben wir, nicht wiedergegeben wird. Wir sehen in der That, dass Rousseau in seinem zweiten Brief « sur la vertu et le bonheur », der ungefähr zu derselben Zeit wie das Glaubensbekenntniss geschrieben worden ist, das Wort « raisonneur » dem Wort « raisonnable » entgegensetzt. (S. *J.-J. Rousseau: œuvres et correspondance inédites. Streckeisen-Moultou*, p. 144. — S. auch *Pensées détachées*, ibid., p. 359.)



hin verkündigt, vernünftig an einen Gott glauben, der vor zwei tausend Jahren, zwei tausend Meilen davon in einer kleinen unbekannten Stadt geboren, und den die meisten, die zu seiner Zeit in demselben Lande lebten, nicht nur verkannt, sondern als Bösewicht gekreuzigt haben? [1])

Wenn es nur eine wahre Religion giebt, zu welcher jeder Mensch verbunden sein soll sich bei Strafe der Verdammniss zu bekennen, so muss er sein ganzes Leben damit zubringen dieselbe unter allen zu suchen; und vielleicht wird er vor seinem Tode lernen, in welchem Gottesdienst er hätte leben sollen.

Will man diese Methode der Selbstprüfung mildern und dem Ansehen das geringste einräumen, augenblicklich räumt man ihm alles ein. Es giebt keinen Grund mehr, um nicht immer der Religion seiner Väter ohne Bedenken zu folgen.

« Si le fils d'un chrétien fait bien de suivre, sans un examen profond et impartial, la religion de son père, pourquoi le fils d'un Turc ferait-il mal de suivre de même la religion du sien? *Combien d'hommes sont à Rome très bons catholiques qui, nés à la Mecque, seraient par la même raison très bons musulmans, et réciproquement que d'honnêtes gens sont très bons Turcs en Asie qui seraient très bons chrétiens parmi nous?* » (*Emile*, p. 347.)

Um diese Einwürfe zu vermeiden, lassen einige Gott ungerecht sein und die Unschuldigen um der Sünde ihrer Väter willen strafen. Andere erdenken einen gefälligen

---

[1]) Vergl. *Diderot: Addition aux pensées philosophiques.* XXV. (éd. Garnier.)

Engel, der diejenigen unterrichten soll, welche in einer unvermeidlichen Unwissenheit rechtschaffen lebten.

Eine vortreffliche Erfindung, dieser Engel! Gott sollte genöthigt sein Maschinen zu brauchen!

Zu solcher Ungereimtheit führen Stolz und Intoleranz, wenn jeder Einzelne ausschliesslich seine Meinung behaupten und Recht vor dem ganzen Menschengeschlecht haben will.

Der Vicar ist mit seiner kritischen Forschung zu Ende; lasst uns nun den Schluss jener Vernunft, die ihn geleitet hat, vernehmen:

Alle meine Untersuchungen sind aufrichtig gewesen, aber da ich sah, sie wären erfolglos, sie stürzten mich in ein uferloses Meer; so habe ich meinen Weg wieder rückwärts genommen und habe meinen Glauben in seine ursprüngliche Gestalt eingeschlossen. Ich habe nie glauben können, Gott geböte mir bei Höllenstrafe gelehrt zu sein. Ich habe also alle Bücher zugemacht, und bin zum grossen Buch der Natur zurückgekommen, aus dem lerne ich ihren göttlichen Urheber *kennen* und ihm *dienen.* [1])

Was die Offenbarung anbetrifft, so würde ich vielleicht, wenn meine Vernunft grösser und meine Kenntnisse ausgedehnter wären, die Wahrheit derselben und den Nutzen, welchen sie für den Glücklichen hat, der sie anerkennt, einsehen. Ich befinde mich aber in einer solchen Verwirrung der Vernunftgründe für und gegen sie, dass ich die Offenbarung weder annehme noch verwerfe; ich verwerfe nur die Verbindlichkeit sie anzuerkennen, weil ich dieselbe mit der Gerechtigkeit Gottes

---

[1]) Das Genfer Manuscript lautet: « *connaître* » und « *servir* », der gewöhnliche Text: « servir » und « adorer ».

nicht vereinigen kann. Dies ausgenommen, bleibe ich in diesem Punkte in einem ehrerbietigen Zweifel (« un doute respectueux »). Ich bilde mir nicht ein, ich sei unfehlbar: andere haben über das entscheiden können, was mir unentschieden zu sein scheint; meine Vernunftschlüsse sind für mich und keineswegs für sie.

Natürliche Religion und Scepsis in Betreff des Christenthums, das ist also das Ergebniss der Untersuchungen Rousseau's.

Die Vernunft hat ihr Urtheil ausgesprochen; man sollte denken, er wäre fertig. Keineswegs; gleich nach seinem sceptischen Schlusse, fängt der Vicar ein begeistertes christliches Glaubensbekenntniss an.

Die Stelle ist berühmt und wichtig genug um der vollständigen Anführung werth zu sein; wir schreiben dieselbe, wie wir es für kürzere Citate gethan haben, wörtlich aus dem Genfer Manuscript ab, welches mehrere Varianten enthält, die den Sinn dieser Partie zwar nicht wesentlich verändern, die man aber mit dem gewöhnlichen Text gern vergleichen wird:

« *D'ailleurs* je vous avoue que *la majesté de l'Ecriture et surtout* la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur, et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne réponse. Voyez les livres des Philosophes avec toute leur pompe: qu'ils sont petits auprès de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur dans ses mœurs! Quelle grâce touchante dans *son style!* Quelle élévation dans ses maximes! Quelle profonde sagesse dans ses discours! Quelle *admirable* présence d'esprit dans ses réponses! Quel empire sur toutes ses passions! Où est l'homme qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation? *Qui couvert de tout l'opprobre du crime sait mé-*

riter tous les prix de la vertu! Quels préjugés ou quel aveuglement, ou quelle mauvaise foi ne faut-il pas avoir pour comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Quand Platon peint son juste imaginaire, il fait trait pour trait l'image de Jésus-Christ. Socrate mourant sans douleur, sans ignominie, soutint aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fût autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale; *il n'inventa rien, il ne fit que mettre en préceptes toutes les vertus dont les grands hommes de son pays avaient donné l'exemple.* Aristide avait été juste avant que Socrate eût dit ce que c'était que justice, *Léonidas était mort pour sa patrie avant que Socrate eût dit qu'il fallait l'aimer; avant qu'il eût dit qu'il fallait être sobre, Lycurgue avait appris à ses concitoyens à l'être;* avant qu'il eût défini la vertu, la Grèce abondait en hommes vertueux. Mais où Jésus avait-il pris *dans son siècle et dans son pays cette morale sublime* dont lui seul a donné les leçons et l'exemple? Du sein du plus furieux fanatisme *la voix de* la plus haute sagesse se fit entendre *avec douceur;* et *toute* la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil de tous les peuples. La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un *philosophe,* la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond c'est reculer la difficulté sans la détruire; il serait plus inconcevable que *quatre* [1]) hommes d'accord eussent fabriqué ce livre,

[1]) Gew. Text: « plusieurs ». Das Genfer Manuscript lautet « *quatre* », und enthält die erläuternde Anmerkung: « *Il veut bien n'en pas compter davantage; parce que leurs quatre livres sont les seules vies de J. C. qui nous soient restées du grand nombre qu'on en avait écrit* ».

qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. L'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le *Héros et jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton ni cette morale.* » [1]) (*Emile*, p. 349, 350.)

Man möge uns eine so lange Anführung vergeben, wir haben dieselbe zur Würdigung des Gegenstandes für nothwendig gehalten.

Wir gehen nun weiter.

Dasjenige, was dem Vicar im Evangelium vernunftwidrig scheint, lässt ihn im Scepticismus verharren. Er dient jedoch Gott in der Einfalt seines Herzens; indem er die theoretischen Grundsätze bei Seite lässt, bemüht er sich eine praktische Religion auszuüben.

Als gut betrachtet er jede Religion, in der man Gott auf die geziemende Art dient. Der wesentliche Gottesdienst ist der Dienst des Herzens. Auf die Form kommt es nicht an. So kann der Vicar das heiligste seines Amtes zwar nicht mit seiner Vernunft verstehen, aber doch von Herzen aufrichtig verrichten. Er liest seine Messen, verrichtet die Einsegnung mit all' der Gesinnung, welche die Grösse des Sakraments erfordert, indem er sich bestrebt seine Vernunft vor der höchsten Intelligenz zu zernichten:

« Je me pénètre de la majesté de l'Être suprême, de sa présence, *de son pouvoir infini,* de l'insuffisance de l'esprit humain,

---

[1]) Vergl. mit dieser Stelle den « *Morceau allégorique sur la Révélation* », welchen Streckeisen-Moultou aus dem Nachlass des Philosophen veröffentlicht hat (*J.-J. Rousseau: œuvr. et corresp. inéd.,* p. 171-185). Dieses unbeendigt gebliebene Fragment stellt zuerst den misslungenen Versuch des Socrates und des Plato die Menschheit aufzuklären dar, dann die siegreiche Offenbarung Christi.



qui conçoit si peu ce qui se rapporte à son auteur .... Je tâche d'anéantir ma raison devant la suprême intelligence; je me dis: Qui es-tu pour mesurer la puissance *divine?* Je prononce avec respect les mots sacramentaux, je donne à leur effet toute la foi qui dépend de moi. Quoi qu'il en soit de ce mystère inconcevable, je ne crains pas qu'au jour du jugement je sois puni pour l'avoir jamais profané dans mon cœur. » (*Emile,* p. 351.)

Der Vicar wird immer Tugend und Toleranz predigen und sich bemühen, zuerst selbst das Beispiel zu geben. Bei seinem Unterricht wird er sich mehr an den Geist des Evangeliums, als an den Geist der Kirche halten; denn im Evangelium ist der Lehrsatz einfach und die Moral erhaben, im Evangelium sind die äusseren Religionsübungen wenig und die christliche Liebe viel.

Dies ist das Bekenntniss des savoyischen Vicars. [1])

Rousseau fügt sodann die Beweggründe hinzu, die ihn zur Veröffentlichung dieser Schrift veranlasst haben: zu anderen Zeiten haben die Zweifel, die er habe mittheilen müssen, die friedlichen Seelen vergeblich beunruhigen können, jetzt aber sei dies schon von Seiten Anderer geschehen, und es sei eine gute That sie auf einen unerschütterlichen Grund des Glaubens wieder hinzuweisen.

---

[1]) Der zweite Theil, den wir soeben dargestellt haben, ist nach Rousseau selbst nicht wie der erste regelmässig geordnet, ist weniger durchdacht (s. *Lettre à M. de Beaumont*, p. 363).

Wir haben für diesen Theil nicht versucht Rousseau Schritt für Schritt zu folgen, wir hätten dann das Ganze citiren müssen; sondern haben unser Möglichstes gethan, um alle Gedanken in ihrem logischen Prozess mit Hülfe der erläuternden Schriften treu darzulegen. Wir haben übrigens wie vorher den Autor so oft als möglich selbst sprechen lassen.



« Il ne faut point troubler les âmes paisibles, ni alarmer la foi des simples par des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre et qui les inquiètent sans les éclairer. Mais les consciences agitées, incertaines, presque éteintes, et dans l'état où j'ai vu la vôtre, (Rousseau lässt immer noch den Vicar zu seinem Schüler sprechen), ont besoin d'être affermies et réveillées ; [1]) et pour les rétablir sur la base des vérités éternelles, il faut achever d'arracher les piliers flottants auxquels elles pensent tenir encore.[2]) » (*Emile,* p. 352, 353.)

Endlich kommt Rousseau zum Schluss seiner Abhandlung, indem er den Vicar seine praktische Lehre für den jungen Mann, den er zum Glauben und Wohlthun zurückbringen will, kurz zusammenfassen lässt:

Halte stets deine Seele in dem Zustande, in welchem sie immer wünschen wird, es sei ein Gott, und du wirst dann nie an Gott zweifeln.

Denke stets daran, dass Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst lieben, die Hauptsumme des Gesetzes ist, dass die Pflichten der Moral das Wesentlichste sind, dass der innere Gottesdienst die erste dieser Pflichten ist, und dass es ohne den Glauben keine wahre Tugend gibt.

Um fest dabei zu bleiben, muss der junge Mann sich

---

[1]) Die an Moultou geschickte Handschrift enthält hier folgende Note:

« *Vous saurez bien remarquer*, *mon cher Moultou, que cet écrit ne serait pas bon à publier en tout temps*, *mais que dans celui-ci le public ne peut plus qu'y gagner* ».

Man möge auch darauf achten, dass in unserer Anführung nach diesem Manuscript der folgende Satz des gedruckten Textes: « Quand une fois tout est ébranlé, on doit conserver le tronc aux dépens des branches », nicht vorhanden ist.

[2]) Vergl. *Lettres de la Montagne.* Part. I, Lettre V.

vor der Lehre der Materialisten wohl hüten, und so endigt der Vicar, im Namen des empörten inneren Gefühls, mit einer letzten zusammenfassenden Widerlegung der regierenden Philosophie.

Fliehe diejenigen, die unter dem Vorwande die Natur zu erklären, *ihr Vergnügen darin finden*, [1]) tausend schädliche Lehren in die Herzen der Menschen zu streuen.

Da sie alles, was die Menschen verehren, umstossen, zerstören, *ohne irgend ein Bedenken* [1]) mit Füssen treten, so nehmen sie den Leidenden den letzten Trost in ihrem Elend, den Mächtigen und Reichen den einzigen Zaum ihrer Leidenschaften; sie reissen aus dem Grunde des Herzens die das Laster begleitenden inneren Vorwürfe, wie die Hoffnung der Tugend, und rühmen sich obendrein Wohlthäter der Menschheit zu sein.

Rousseau versucht auch seine Gegner mit ihrer eigenen Waffe « l'esprit » zu bekämpfen:

« Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes; je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité. » [2]) (*Emile*, p. 355.)

Er kehrt aber gleich zu seinem jungen Zuhörer zurück und schliesst seine Belehrung mit kurzen aber erhabenen Worten:

---

[1]) Genfer Manuscript.

[2]) Hier fügt Rousseau eine lange Anmerkung hinzu, um gegen die Philosophen der Encyclopädie zu beweisen, dass die Religion den Menschen nothwendig ist. Sie wird nicht vom Genfer Manuscript wiedergegeben, ist aber durch die Note ersetzt:

« Il y a ici une grande note dont je n'ai pas gardé copie, pour prouver qu'il n'est pas vrai comme le disent les philosophes, que la religion soit inutile aux hommes. »



Missbrauch des Wissens führt zum Unglauben. Die aufgeblasene Philosophie führt zur Freigeisterei, wie blinde Andacht zum Fanatismus. Vermeide diese Extremen und bleibe immer fest auf dem Wege der Wahrheit und der Einfalt des Herzens. Scheue nicht Gott, selbst angesichts der Philosophen, zu bekennen.[1]) Sei duldsam. Handle um den Beifall deines Gewissens zu finden, und kümmere dich nicht nachher um die Meinung der Menschen.

Sage die Wahrheit und thue das Gute. Eines nur ist für den Menschen noth, die Erfüllung seiner Pflichten auf Erden; und wer sich selbst vergisst, arbeitet zu seinem Besten. Der Eigennutz führt irre, nur die Hoffnung des Gerechten täuscht nimmer.

Wir haben die Darstellung des religionsphilosophischen Standpunktes Rousseau's zu Ende gebracht. Im Allgemeinen und überhaupt für den zweiten Theil des Glaubensbekenntnisses haben wir den Verfasser häufig angeführt; wir haben dadurch das ungedruckte Genfer Manuscript bekannt machen und zugleich einen sicheren Boden für unsere Auslegung gewinnen wollen.

Endlich sind wir überzeugt, nichts Wichtiges aus-

---

[1]) Wir erinnern hier gern an die von *Frau von Epinay* in ihren « mémoires » aufgeführte Anekdote: — Die Handlung begiebt sich bei Tisch, im Hause von Fräulein Quinault. Die Schöngeister der Zeit ziehen gegen die Religion los. — « *Saint-Lambert:* qu'est-ce qu'un Dieu qui se fâche et s'apaise? — *Mademoiselle Quinault:* Mais parlez donc, marquis; est-ce que vous seriez athée? — à sa réponse, Rousseau se fâcha, et murmura entre ses dents; on l'en plaisanta. — *Rousseau:* Si c'est une lâcheté que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu qui est présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu ». (*Mémoires et correspondance de Mme d'Epinay.* Paris 1818. T. II, p. 63.)

gelassen zu haben. Zwar hat uns das Glaubensbekenntniss keinen genügenden Anlass von den Verhältnissen der Religion zu dem Staat in der Rousseauischen Anschauung zu sprechen gegeben; da wir aber ein besonderes Kapitel im zweiten Theil unserer Abhandlung diesem Punkte zu widmen gedenken, so wird sich dann die beste Gelegenheit finden, um Rousseau's Stellung zu dieser Frage zu veranschaulichen.

II.

Welches ist die Auslegung und Würdigung, die der dargelegten Anschauung ziemt?

Diese Frage ist von oberflächlichen, nicht unbefangenen Kritikern auf die verschiedenste Weise beantwortet worden; die tiefer eingehenden haben dieselbe nur mit grosser Vorsicht berührt, ihre Antwort ist aber im Ganzen eine nicht entscheidende; sie sind auf Widersprüche und Inconsequenzen gestossen und haben dieselben hervorgehoben ohne sie zu lösen.

Wir meinen, eine Erklärung sei in einer tieferen Auffassung der Stellung, die Rousseau zwischen Religion und Philosophie eingenommen hat, zu suchen. Was diese Stellungnahme besonders der Religion gegenüber betrifft, so scheint uns dieselbe zwei Phasen, die sich gewissermassen einander flechten, gehabt zu haben:

Die erste ist die des Zweifels: er will die religiösen Wahrheiten theoretisch, mit Hülfe seiner reinen Vernunft prüfen, diese bringt ihn zur natürlichen Religion (oder richtiger, er bildet sich ein, sie habe ihn dazu geführt); für die historische Offenbarung der positiven Religion kann sie keines der gegebenen Zeugnisse billigen. Rousseau zweifelt.

Die zweite ist die des Glaubens: er hat die theoretische Vernunft bei Seite gelassen und glaubt auf das Zeugniss einer unmittelbaren Gefühlsüberzeugung hin. So gelangt er zur Gemüthsruhe und durch sein Herz wird er wahrhaft Christ.

Warum hat man nun diese zwei Standpunkte in ihm fast stets verkannt?

Zunächst weil man sich in keine ernste, unbefangene Prüfung seiner religionsphilosophischen Ansichten einliess, dann weil er, da er überhaupt der Scheidung nicht klar bewusst war, die in ihm zwischen dem, was die deutsche Philosophie später als theoretische und praktische Vernunft bezeichnete, geschah, dieselbe nicht deutlich genug dargestellt hat. In Ermangelung einer bestimmten Terminologie, schwankt er zwischen den Ausdrücken: « Raison, entendement, sentiment, conviction directe, cœur » etc., so dass der Leser, welcher nicht eine ganz besondere Aufmerksamkeit mitbringt, sammt der durch eine erste Lektüre entstandenen Absicht zu untersuchen, ob er nicht schon die von dem deutschen Idealismus und der Glaubensphilosophie später entwickelten Principien darbieten werde, entweder irre geht oder nicht fortrückt, und trotz des beständigen Einspruchs Rousseau's gegen den Vorwurf der Inconsequenz [1]) auf unbegreifliche Widersprüche stösst.

Diese Behauptungen fordern Beweise. Wir wollen die unsrigen in der folgenden Abtheilung anführen, in der wir die Lehre und das Verfahren unseres Autoren einer genauen Prüfung unterziehen werden.

---

[1]) S. « *Dialogues* » und « *Rêveries* ».

1.

Im ersten Theile des Bekenntnisses ist Rousseau zu den drei Wahrheiten gekommen, aus denen er die drei Hauptdogmen seiner natürlichen Religion gemacht hat: Gott, Willensfreiheit, Immaterialität und Fortleben der Seele.

Er scheint dieselben auf Beweise der Vernunft zu gründen; wir müssen dieses näher untersuchen.

Besprechen wir zuerst seine Begründung des Daseins Gottes.

Die Materie ist in geordneter Bewegung, sagt er, folglich existirt ein verständiger Wille, der sie in Bewegung gesetzt, denn ich kann keine Wirkung ohne Ursache begreifen. Diese Ursache der Bewegung ist Gott. (S. 27 ff.)

Was heisst dieses Raisonnement? Descartes und Newton haben ihn gelehrt, dass die Trägheit, die das wahre Prädicat der Materie bildet, nicht eher Ruhe als Bewegung ist.[1] Wenn er also von der Materie spricht: — Ich sehe sie bald in Ruhe, bald in Bewegung, daher schliesse ich, dass weder Ruhe noch Bewegung ihr wesentlich sind; — so folgt er seinen Meistern, und mit Recht. Wenn er aber behauptet, — die Bewegung als Handlung sei die Wirkung einer Ursache deren Abwesen-

---

[1]) *Descartes: Principes*, II. 26, 27, 37, 38.
Newton: Philosophiæ naturalis principia mathematica, Lex. I.
Optice. Lib. III. Quaest. XXXI § 25: « Vis inertiæ est principium passivum quo corpora in motu suo vel quiete perstant. »

heit Ruhe heisse, — bedenkt er nicht, dass dem Trägheitsgesetze nach ebensowohl das Gegentheil geschlossen werden kann:

— Die Ruhe als Ergebniss einer Hemmung ist die Wirkung einer Ursache deren Abwesenheit Bewegung heisst; — und sein letzter Schluss: — Wenn mithin nichts auf die Materie wirkt, so bewegt sie sich nicht, und selbst dadurch, dass sie weder zur Ruhe noch zur Bewegung eine Tendenz hat, ist ihr natürlicher Zustand die Ruhe — ist durchaus unbegründet. Der einzig mögliche Schluss ist dieser: — Wenn nichts auf die Materie wirkt, so bleibt sie im Zustande der Ruhe oder der Bewegung, wo sie sich befindet, — der weiter nichts als wieder die Formulirung des Trägheitsgesetzes ist.

Rousseau hat die Schwäche der Argumentation wohl gefühlt; er suchte sie durch eine Anmerkung zu stützen, deren Schluss folgender ist:

— Die Bewegung kann nicht zum Wesen der Materie gehören, weil man diese sich als in Ruhe befindlich vorstellen kann. —

Ausserdem dass nach seiner Anmerkung selbst (s. *Emile*, p. 302) wir uns die absolute Ruhe nicht vorstellen, sind wir neugierig, was er demjenigen hätte antworten können, der ihm gesagt hätte, aus eben demselben Grunde könne die Ruhe unmöglich zum Wesen der Materie gehören, weil man sich diese als in Bewegung vorstellen kann.

Dieser Beweis der Nothwendigkeit des Daseins eines Urhebers der Bewegung ist öfters widerlegt worden, und ist überhaupt für einen Philosophen, welcher die Frage stehen lässt, ob die Materie ewig oder erschaffen sei, nicht haltbar. Descartes erkennt wohl Gott als erste Ursache der Bewegung; es kommt aber daher, dass er die Materie,

deren Bewegung eine Erscheinungsform ist, als von ihm geschaffen betrachtet. Er erkennt in Gott den Schöpfer der Bewegung und der Ruhe in der Materie, hat aber vorher seine Existenz und schöpferische Allmacht durch ganz andere Beweise demonstrirt.

Auch Newton nimmt die Nothwendigkeit einer äusserlichen, auf die träge Materie wirkenden Ursache an; er sucht aber nicht diese Ursache zu bestimmen und gründet überhaupt darauf keine Beweisführung für das Dasein Gottes. (S. *Optice,* Lib. III, Quaest. XXXI, § 25.)

Rousseau scheint, wie gesagt, eine Ahnung davon zu haben, dass seine Argumentation vor der Kritik schwanken könnte, er versucht auch den Beweis aus der Ordnung und Zweckmässigkeit des Weltalls zu führen, Hier aber steht er nicht auf viel sichererem Boden. Er hat es schon in seinem Brief an Voltaire ausdrücklich anerkannt:

« Quant à moi, je vous avouerai naïvement que ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point (die Existenz Gottes) par les seules lumières de la raison, et que, si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires. » (*Lettre à M. de Voltaire* du 18 août 1756.)

Desshalb ruft er auch im *Emile* am Ende seiner Beweisführung vom Dasein Gottes:

— Ich glaube, dass die Welt von einem mächtigen und weisen Willen regiert wird; ich sehe es, oder vielmehr ich fühle es..... (s. 30) — Ich fühle es — hier haben wir endlich seinen wahren Beweis. Alle seine Versuche Gott seinem Verstande zu beweisen, sind nur Versuche die Wahrheit seines inneren Gefühls discursiv zu bestätigen. Die echte Quelle seiner Ueberzeugung ist aber eine un-

mittelbare. Gott ist ihm vor Allem ein Postulat des Gewissens und des Gefühls. Man möge sich an die Worte des Vicars erinnern: — Halte stets deine Seele in dem Zustande, in welchem sie immer wünschen wird, es sei ein Gott, und du wirst dann nie an Gott zweifeln (s. 64).

In einem Briefe vom 1. Aug. 1763 an Moultou erklärt Rousseau, er habe die metaphysische Beweisführung der Wahrheiten der natürlichen Religion nur gegen die Materialisten, die kein anderes Beweismittel annehmen, gebraucht. Er erkennt aber in der Héloïse, dass

« La preuve intérieure ou de sentiment est la seule qui puisse rendre invincibles toutes les autres. » (Part. V, Lettre V.)

Im oben citirten Briefe an Voltaire folgt dem angeführten Satz diese Aeusserung:

« De plus, les objections de part et d'autre sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée.[1]) Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité, parce que croire et ne pas croire sont les choses du monde qui dépendent le moins de moi; que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme; que, quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle. »

Im Glaubensbekenntnisse des savoyischen Vicars hat also J. J. Rousseau zweierlei Beweise der Existenz Gottes: den innerlichen, unmittelbaren Gefühlsbeweis und einen discursiven Vernunftbeweis, der den ersten bestätigen soll.

---

[1]) Vergl. *Pascal: Pensées.* Part. II, Art. III. 1, 2, 3, Art. XV (éd. Didot, 1846).

Gewiss schien ihm zur Zeit, in der er den *Emile* verfasste, letztere angeblich a posteriorische Beweisführung zwar nicht vollkommen aber doch genügend; er schmeichelte sich Verstand und Gefühl dadurch versöhnt zu haben, und rief begeistert aus: — Ich sehe Ihn nicht allein in den rollenden Himmeln, in der uns leuchtenden Sonne; nicht allein in mir selbst, sondern auch in dem weidenden Schafe, in dem fliegenden Vogel, in dem fallenden Steine, in dem vom Winde fortgeführten Blatte! — [1])

Später hat er dennoch Zweifel über die Gültigkeit seiner Argumentation gehabt; wahrscheinlich hat er in d'Holbach die Widerlegung der theoretischen Beweise vom Dasein Gottes gelesen. [2]) Man sehe übrigens in den *Rêveries*, wie er über diese Zweifel hinweg geht, indem er sich bei seiner ersten Ueberzeugung kraft der inneren Zustimmung (l'assentiment intérieur) seines Herzens hält. (S. *Rêveries*, III. *Prom.*)

Wir wollen nicht die Anführungen zu sehr vermehren; was gesagt wurde scheint uns genügend, um dies festzustellen, dass Rousseau's discursive Beweisführung vom Dasein Gottes durchaus nicht hinreichen könnte, um weder ihn noch uns zu überzeugen, wenn die unmittelbare Sicherheit des Gefühls nicht hinter ihr stände.

Das zweite Dogma der natürlichen Religion, die Willensfreiheit, sucht Rousseau nicht durch Vernunftschlüsse zu begründen, er behauptet sie einfach und offen im Namen

---

[1]) Diese Worte sollen nicht missdeutet werden. Es ist hier kein Pantheismus à la Giordano Bruno vorhanden; nicht in den Naturerscheinungen sieht Rousseau das Göttliche, sondern in der Ursache derselben.

[2]) S. *Système de la nature*, II, ch. IV.



des inneren Gefühls, das ihn seiner Freiheit versichert. (S. 36—38.)

Warum würde er übrigens den theoretischen Beweis desjenigen versucht haben, was Descartes selbst nur von der unmittelbaren Ueberzeugung hergeleitet hatte. [1])

Seinem Meister folgt er auch in der näheren Bestimmung dieser Willensfreiheit:

« Ma liberté », sagt der Vicar, « consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable, ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine. S'ensuit-il que je ne sois pas mon maître, parce que je ne suis pas le maître d'être un autre que moi? » (*Emile*, p. 313, 314.)

Wie Descartes [2]) meint er also, dass der Mensch nach bestimmenden Gründen und zugleich mit dem Bewusstsein selbst freie Ursache seiner Handlung zu sein, handeln kann.

Die erste Ursache einer jeden Handlung liegt in dem Willen irgend eines freien Wesens, [3]) sagt er, und schliesst, wie wir gesehen haben, der Mensch sei in seiner Handlung frei und als solcher von einer immateriellen Substanz beseelt.

Die Immaterialität der Seele und die Sicherheit des zukünftigen Lebens, aus welcher das Fortleben der Seele gefolgert wurde, hat Rousseau auch offenbar auf unmittel-

---

[1]) S. *Principes*, I, 39.

[2]) S. die Abhandlung von Prof. *Fouillée* über Descartes in seiner « *Histoire de la Philosophie* ». Paris 1879. 2e éd., p. 253.

[3]) Im Genfer Manuscript hatte er ursprünglich « *d'où il suit que rien de ce qui se fait ne se fait nécessairement* » hinzugefügt; er scheint aber nachher einiges Bedenken über diesen Satz gehabt zu haben und hat ihn auf's Sorgfältigste gestrichen.



bare Gefühlsgründe hin behauptet. (S. 36—42.) Es wäre überflüssig das zu demonstriren.

Eines nur wollen wir noch über seine Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele beiläufig bemerken: er behauptete nie, die Seele sei ihrem Wesen nach unsterblich. Nur davon ist er sicher überzeugt, dass sie den Körper lange genug überleben wird, damit der Gerechtigkeit Gottes vollkommen Genüge geschehe:

« L'âme est-elle immortelle par sa nature? Je l'ignore. Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes: tout ce qu'on appelle infini m'échappe.... Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre: qui sait si c'est assez pour durer toujours? » (*Emile*, p. 317.)

In diesem Sinne ist das Wort « immortalité de l'âme » bei ihm zu verstehen, wenn er es überhaupt, was selten ist, gebraucht. Es kommt nicht im Glaubensbekenntnisse vor, sondern immer: « immatérialité de l'âme », was allerdings bei schneller Lektüre sehr leicht für das gewöhnliche « immortalité de l'âme » gelesen werden kann. Daher mehrere Missverständnisse. [1])

Die drei Hauptwahrheiten der natürlichen Religion stammen also bei Rousseau alle aus einer unmittelbaren

---

[1]) Z. B.: Prof. B. Pünjer übersetzt in seiner « Geschichte der christlichen Religionsphilosophie » den Satz: « Quand je n'aurais d'autre preuve de l'*immatérialité de l'âme* que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter ». (*Emile*, p. 316) durch: « Wenn ich auch keinen andern Beweis für die *Unsterblichkeit der Seele* hätte, als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt, so würde der allein mich abhalten, daran zu zweifeln », gleich als ob der Vicar « immortalité de l'âme » gesagt hätte. (S. *Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie*. Braunschweig 1880. B. I, Abs. 7, IV. S. 351.)

Gefühlsüberzeugung her, sie sind schliesslich nichts Anderes als Postulate seiner praktischen Vernunft. Die übrigen haben auch keinen anderen Grund; wir wollen nicht alle nach einander verfolgen, um dieses bei einer jeden zu zeigen, es ist nicht schwer sich darüber klar zu werden. Ueberdiess erleichtert uns das Genfer Manuscript hier die Aufgabe, indem es ausdrücklich erkennt, alle andern Glaubensartikel seien aus den drei ersteren abgeleitet worden.[1])

So kann man ohne Weiteres behaupten, das ganze Lehrgebäude seiner natürlichen Religion sei schliesslich auf unmittelbare Gefühlsüberzeugung gegründet.

Dazu sollte Rousseau nothwendig durch die Methode geführt werden, auf die er sich von Anfang an berufen hat.

Wie wir es schon bemerkt haben, war sein Ausgangspunkt kein objectiv wissenschaftlicher (s. 18). Sein leeres beängstigtes Herz suchte die Wahrheit, nicht sein wissensdurstiger Verstand; dass dieselbe, sollte er sie finden, eine subjective Gefühlswahrheit sein würde, war zu vermuthen.

Die Methode des Vicars besteht darin, dass er sich auf das *innere Licht*, auf das innere Zugeständniss, indem er den Vorurtheilen Schweigen gebietet, verlässt. Dieser Schiedsrichter soll über alle schwierigen Fragen urtheilen.

Wir wollen sein Auftreten in den einzelnen Fällen allmählig verfolgen.

Zuerst handelt es sich um das innere Licht des gesunden Menschenverstands (s. *Emile*, p. 298, 299); wir stehen fast

---

[1]) « *Tous les autres découlent des trois premiers. Vous les suivrez sans que je les compte.* »



vor der inneren Vernunftüberzeugung eines Descartes, welche die Wahrheit, die sie anerkannt hat, durch das Wort « évidence » bezeichnet (s. 19).

Im nächsten Absatz finden wir aber bald eine Art Ergänzung zu der Cartesianischen « loi d'évidence », welche schon den Charakter derselben ändert: der Vicar will alle Wahrheiten als evident annehmen, denen er in *der Aufrichtigkeit seines Herzens, « dans la sincérité de son cœur »*, seine Zustimmung nicht wird versagen können (s. 20). Descartes verfolgte die Evidenz in der Aufrichtigkeit seines Verstandes (s. *Methode*, II.); er wird schon ziemlich Rousseauisirt.

Sehen wir weiter (s. 29, 30): — Man rede mir so viel man will von nothwendiger Verbindung und von Zufall; .... wer wird mir die *unwillkürliche Empfindung* nehmen, nach welcher ich ihn trotz meines besten Willens stets Lügen strafen muss? — Das innere Licht des Vicars ist hier unwillkürliche Empfindung geworden; schwer ist es anzunehmen, diese sei seinem Verstande beizumessen.

Wir brauchen nicht alle Stellen über die Frage weitläufig anzuführen. Rousseau beruft sich fortwährend auf sein leitendes Princip; wer seiner Forschung genau folgen will, wird bald erkennen, dass jenes sein inneres Licht immer mehr und mehr dasjenige einer Gefühlsüberzeugung wird.

Der Wendepunkt scheint uns in dem Satze zu liegen:

« Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. » (*Emile*, p. 326.)

und in der zugefügten Anmerkung:

« A certains égards les idées sont des sentiments et les sentiments sont des idées. Les deux noms conviennent à toute per-

ception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés: il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque, premièrement occupé de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée; au contraire, quand l'impression reçue excite notre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment. » (a. a. *O.*)

Das Ergebniss des Empfindens, das Gefühl, wird in dieser Anmerkung mit dem des Denkens, der Idee, schliesslich identifizirt. Das innere Licht der praktischen Vernunft scheint Rousseau auf diese Weise, als dem der theoretischen gleich betrachtet werden zu können. Und in der That trägt er von diesem Augenblicke an kein Bedenken mehr; die Umwandlung wird vollständig ausgeführt. Sein Prüfstein ist nun offenbar das innere Licht der praktischen Vernunft, welches dem Verstand gegenüber stehen kann: — Wenn die ersten Schimmer des Urtheils uns blenden, und die Gegenstände unseren Blicken verwirren, so dürfen wir nur an die ersten Empfindungen uns halten, die wir in uns selbst finden, denn auf diese bringt uns das Nachdenken immer wieder zurück, wenn es uns nicht verführt hat. — (S. 49, 50.)

Wenn Rousseau endlich dieses innere Princip, nach der vollständigen Ausführung seiner religionsphilosophischen Speculation in's Auge fasst, so erkennt er ausdrücklich in ihm den höchsten Richter über die Schlüsse der Vernunft:

« Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentez d'accord avec le dictamen de votre conscience; et, toutes les fois que vous y sentirez de la contradiction, soyez sûr que ce sont eux qui vous trompent. » (*Lettre à M. de* *** du 15 janvier 1769. — S. auch § 10-12.)

In dem « dictamen » des Gewissens finden wir den ge-

meinsamen Grund der Rousseauischen Metaphysik und Sittenlehre. Der Philosoph ist von seiner unmittelbaren moralischen Ueberzeugung ausgegangen und hat darauf seine metaphysischen Betrachtungen gegründet:

« La conscience est le plus éclairé des philosophes. » (*Emile,* Liv. V. p. 476.)

Die Darstellung der Moral Rousseau's hat uns die Wichtigkeit des Gewissens auf diesem Gebiet schon durchschauen lassen. Wir brauchen hier nur einige Citate anzuführen, um dieselbe hervorzuheben. Zuerst der bekannte Ausruf:

« Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe. » (*Emile,* p. 327.)

Im Briefe an den Erzbischof von Paris spricht sich der Verfasser des *Emile* auf folgende Weise aus:

« L'appétit des sens tend au bien-être du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, porte le nom de conscience; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. » (*Lettre à M. de Beaumont,* p. 304.)

Man sieht aus dieser letzten Stelle, dass das Gewissen die Vernunft voraussetzt, die das Gute anerkennt, während es selbst dasselbe lieben lässt. Und in der That erklärt

auch der savoyische Vicar, Gott habe ihm die Vernunft, um das Gute anzuerkennen, das Gewissen, um dasselbe zu lieben, gegeben (s. *Emile*, p. 331).

Aus diesen Aeusserungen geht klar hervor, warum Rousseau unter dem einzigen Wort: — Vernunft —, die praktische Vernunft, die Quelle des sittlichen Bewusstseins, so oft verstand.

Diese Erörterungen über das Gewissen versetzen uns in das Gebiet der Ethik; bevor wir aber die Rousseauische Moral in's Auge zu fassen versuchen, haben wir seine Stellung gegenüber dem Problem des Bösen auseinanderzusetzen.

Was die rein metaphysische Seite der Frage anbelangt, so ist Rousseau, wie wir gesehen haben, ungefähr in derselben Art wie Pope und Leibnitz Optimist.

Von Letzterem weicht er doch in einem wichtigen Punkte ab. Er betrachtet nämlich das physische Uebel nicht als unbedingt von Gott als Strafe oder Besserungsmittel gewollt. [1])

Leibnitz unterscheidet in seiner Theodicee drei Arten des Uebels: Das metaphysische Uebel, das von der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Dinge unzertrennbar ist; das physische Uebel, welches von Gott als Strafe und Besserungsmittel angewandt wird; das moralische Uebel, das Böse, welches von Gott als « conditio sine quâ non » der Freiheit zugelassen sein muss. Beide letzteren dienen

---

[1]) Zwar hat man ihm diesen Gedanken zugemuthet (s. z. B. Prof. *Pünjer: Geschichte der christl. Religionsphilosophie* B. I. S. 351); die Aehnlichkeit seines Optimismus mit dem Leibnitz'schen im Allgemeinen hat hier die Kritik irre geführt.



indessen in der vorhandenen Welt als contrastirende Schatten zur Hebung der Schönheit des Ganzen.

Rousseau erkennt ein moralisches Uebel, dessen Quelle im Menschen selbst und dessen mögliche freie Wahl die unerlässliche Bedingung seiner Freiheit ist (in diesem Punkte stimmt er mit Leibnitz bekanntlich überein), und ein physisches Uebel, das von einer aus empfindungsfähiger Materie beschaffenen Welt unzertrennlich ist und erst vom Menschen selbst zu einem wirklich schmerzhaften gemacht wurde (s. 39, 40).

Dieses physische Uebel ist dem metaphysischen des Leibnitz sehr nahe; das letztere ist die « imperfectio in rebus »,[1]) währenddem das erstere auch dieselbe imperfectio vertritt, insofern sie indessen vom fühlenden Wesen empfunden wird.

Andrerseits scheint das allgemeine Uebel, welchem der Vicar von vornherein den Namen Uebel abspricht (s. 39), ziemlich das metaphysische von Leibnitz zu sein. Die Sache kann so erklärt werden:

In einem objectiven, zur Beschaffenheit und Ordnung der Welt gehörenden Mangel, will Rousseau, es heisse metaphysisch oder nicht, kein Uebel anerkennen; wohl aber in dem subjectiven, empirischen Gefühl dieses Mangels. Auf diese Weise erkennt er das in der Beschaffenheit der Dinge liegende Uebel, welches der Verfasser der Theodicee als metaphysisch bezeichnete. So kann man annehmen, dass die zwei ersten Arten des Uebels bei Leibnitz, das metaphysische und das physische, in dem, was Rousseau « maux

---

[1]) S. *Causa dei adserta per Justitiam ejus, cum cœteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam. — Leibnitii opera.* Genevæ 1768, T. I., p. 479.



physiques »[1]) nennt, gewissermassen inbegriffen sind, mit dem Unterschied, dass er das Prädicat des ersteren allein: die Nothwendigkeit bei der vorhandenen Welt, ausschliesslich behält, und die Auffassung eines von Gott als Strafe oder Besserungsmittel gebrauchten Uebels ganz und gar beseitigt.[2])

Betrachten wir nun die moralische Seite des Problems, und fragen wir Rousseau über die Entstehung des sittlich Bösen im Menschen an, so antwortet er mit seinem im ersten Satze des *Emile* ausgedrückten, bekannten Princip der originellen Güte des Menschen.

Diesen Grundsatz beweist der Vicar mittelst des folgenden Vernunftraisonnements ab absurdo: — Die sittliche Güte ist unserer Natur gemäss; denn, wenn der Mensch aus Antrieb seiner Natur böse wäre, so könnte er nicht aufhören böse zu sein, ohne zu verderben, und so wäre die Güte in ihm nichts Anderes als ein Vergehen gegen die menschliche Natur: ein menschlich gesinnter Mensch wäre ein ebenso ausgeartetes Thier, wie ein mitleidiger Wolf, und blos die Tugend würde uns Gewissensbisse verursachen. — (S. *Emile*, p. 332.)

Dieses Raisonnement scheint uns zwei Grundfehler zu enthalten:

Zuerst vergisst der Vicar, dass es zwischen Güte und

---

[1]) S. *Lettre à M. de Voltaire* (18 août 1756), § 8.

[2]) « Les premiers qui ont gâté la cause de Dieu sont les prêtres et les dévôts, qui ne souffrent pas que rien ne se fasse selon l'ordre établi, mais font toujours intervenir la justice divine à des évènements purement naturels, et, pour être sûrs de leur fait, punissent et châtient les méchants, éprouvent ou récompensent les bons indifféremment avec des biens ou des maux, selon l'évènement. » (a. a. O. § 24.) — S. auch § 25, 26.

Bosheit wohl Platz für einen Mittelzustand giebt, welcher vielleicht gerade derjenige der menschlichen Seele sein könnte.

Andrerseits, um behaupten zu dürfen, dass der Mensch, wenn er von seiner Natur abweicht, verderbe, muss er schon vom Grundsatze ausgehen, diese Natur sei vollkommen gut (so dass es die Pflicht des Menschen sei in ihr zu verharren); aber gerade dieses will Rousseau beweisen. Sein Schluss scheint uns einem Zirkelschlusse sehr ähnlich.

Der Mensch ist also, nach Rousseau, gut geboren, er entartet in der Gesellschaft seiner Nebenmenschen. Dieses Paradoxon, welches der Verfasser des *Emile* aus seiner ersten Periode beibehalten hatte, ist öfters widerlegt worden, wir wollen uns nicht darauf weiter einlassen. Es soll uns genügen mit Vinet zu bemerken, dass es unverständlich sein würde, wie die Sünde aus dem Zusammentreffen zweier Menschen entstanden wäre, wenn dieselbe sich nicht vorher schon als Keim in einem jeden befunden hätte. [1])

Interessant wäre das empirische Entstehen dieser Theorie der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur und deren Entartung durch das gesellschaftliche Leben aus dem Gemüthszustande Rousseau's psychologisch zu erforschen. Eine beständige Einbildung von ihm war bekanntlich sich eine schöne, ja eine fasst vollkommene Seele beizumessen; er hatte eine natürliche Abneigung gegen die Gesellschaft (daran hatte seine gewöhnliche Blödigkeit in der Unterhaltung wahrscheinlich einen guten Antheil);

---

[1]) *Vinet: Histoire de la Littérature française au* XVIII[e] *siècle.* (*Rousseau — Critique du discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes.*)

er nahm sich immer selbst als Vorbild in seiner psychologischen Forschung. . . . Hier sind gewiss Factoren, welche bei der Lektüre der Darlegung, die er selbst, im Briefe an den Erzbischof von Paris (p. 333), von seinem Gedankenprocess macht, mit Nutzen in Betracht kommen könnten.

Sollen wir nunmehr einen Schluss aus unseren Erörterungen ziehen, so müssen wir gestehen, Rousseau scheine uns weit entfernt davon, das Problem des Uebels gelöst zu haben.

Das in Beziehung auf den Menschen ursprünglich Unbedeutende eines von der endlichen Welt unzertrennlichen Uebels ist keine Erklärung desselben. Gleichviel ob unbedeutend oder nicht, ist das Uebel ursprünglich da gewesen; wir geben wohl zu, es liege in der endlichen Natur der Dinge; allein wenn sich der Mensch erst durch sein Nachdenken ihm gegenüber eine genügende Blösse gegeben, so ist ihm doch die Fähigkeit und der Drang zum Nachdenken und folglich auch der Schmerz von seinem Schöpfer gegeben worden. Er hat ihn das nothwendige Uebel schmerzhaft empfinden lassen. Wenn dies aber keine Strafe gewesen, wie soll sich das mit der Güte und Gerechtigkeit des Gottes Rousseau's reimen?

Der Philosoph würde vielleicht antworten: Es lag in der Natur des Menschen, der besten unter den möglichen, das Uebel wie das Gute zu empfinden. Der Mensch hat diese Sensibilität seines Wesens frei entwickelt, Gott kann nicht der Lieblosigkeit geziehen werden wegen der Freiheit, die er den Menschen verliehen hat.

In diesem Falle muss er, um seine Theodicee zu behaupten, eine andere Vollkommenheit Gottes, seine Allmacht antasten. Dazu scheint er in der That am Ende

seiner philosophischen Meditationen zu kommen. Die Allmacht wird auf blosse Macht zurückgeführt. Sein letztes Wort über das Thema ist vom Jahre 1769; in einem Brief vom 15. Januar an M. de *** stellt er dem Schöpfer eine unerschaffene Materie gegenüber, welche er zwar bildet, um die Schöpfung hervorzubringen, die er aber nicht zerstören kann. Das physische Uebel könnte am Ende als das passive Princip dieser Materie selbst betrachtet werden.

Rousseau ist dieser Beschränkung Gottes wohl bewusst. Wenn er sich die Frage vorlegt:

« Mais si tout est l'œuvre d'un être intelligent, *puissant,* bienfaisant, d'où vient le mal sur la terre? » (a. a. O.)

so hütet er sich « tout-puissant » zu sagen.

Endlich hat er, in Bezug auf das sittlich Böse, die ursprüngliche Güte des Menschen weder theoretisch noch praktisch nachweisen können; denn, einerseits besteht seine theoretische Beweisführung vor der Kritik nicht, und andererseits hat sein praktisches Leben, trotzdem er sich vom bösen Einfluss der Gesellschaft frei machte, seinem Grundsatz zu oft widersprochen.

Man könnte glauben, eine solche Auffassung des Problems des sittlich Bösen hätte ihn zu einer verkehrten Moral geführt, gerade wie sie seine Pädagogik, dem Urtheil der Fachleute nach, auf falsche Bahn lenkte. [1])

Dies wäre bei jedem systematischen Denker sicher geschehen. Bei Rousseau ist es, unseres Erachtens, nicht der Fall gewesen. Zwar schreibt man gewöhnlich seiner Sitten-

---

[1]) S. *K. v. Raumer: Geschichte der Pädagogik*, II, 10. 3te Aufl. S. 212, 213.



lehre eine durchaus eudaimonistische Richtung zu; wir sind aber überzeugt, dies sei ein oberflächliches Urtheil.

Man möge sich unsere Darstellung der ethischen Ansichten unseres Autoren vergegenwärtigen (s. 45—51).

Wenn die angeborenen Principien, die er im Menschen anerkennt (s. 48—49), sich zu einem einzigen, der Selbstliebe oder dem Verlangen nach Wohlbefinden, etwa wie bei Tindal, zurückführen liessen, so würden in der That Gewissen und Selbstliebe in Eins zusammenfallen, so würden sie « nur verschiedenartige Aeusserungen der natürlichen Sensibilität sein, woraus sich der eudaimonistische Charakter der Rousseauischen Moral erklärt. » [1]) Nun aber ist dieses unmöglich; denn wenn Selbstliebe, Furcht vor dem Schmerze, Verlangen nach Wohlbefinden, gesellschaftliche Triebe, zur Selbstliebe allein zurückgeführt werden können, so bleibt doch die Liebe zum sittlich Schönen neben ihr bestehen und das ist gerade das Princip des Gewissens (s. 34 [1]):

« L'amour du beau est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même; . . . . c'est du beau moral qu'il est ici question. Quoi qu'en disent les philosophes (die französischen Materialisten), cet amour est inné dans l'homme, et sert de principe à la conscience ». (*Lettre à d'Alembert*, p. 393.)

Man gedenke der ganzen Vertheidigung des angeborenen moralischen Sinnes gegen die Materialisten

---

[1]) *Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, herausgegeben von Dr *K. A. Schmied.* Gotha 1869. Art. *Rousseau* v. *A. Hauber.*



(s. 46—48). Dem fügen wir noch folgende Stelle aus den Dialogen hinzu:

« Ces sentiments innés, que la nature a gravés dans tous les cœurs pour consoler l'homme dans ses misères, et l'encourager à la vertu, peuvent bien, à force d'art, d'intrigues et de sophismes, être étouffés dans les individus; mais, prompts à renaître dans les générations suivantes, ils ramèneront toujours l'homme à ses dispositions primitives, comme la semence d'un arbre greffé redonne toujours le sauvageon. Ce sentiment intérieur, que nos philosophes admettent quand il leur est commode et rejettent quand il leur est importun, perce à travers les écarts de la raison, et crie à tous les cœurs que la justice a une autre base que l'intérêt de cette vie, et que l'ordre moral, dont rien ici-bas ne nous donne l'idée, a son siége dans un système différent, qu'on cherche en vain sur la terre, mais où tout doit être un jour ramené ». (*Rousseau juge de Jean-Jacques,* Dialogue III.)

Man setzt uns den Satz aus dem *Emile* entgegen:

« L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine. »

Man sagt, Rousseau betrachte das Wort: — Was du willst, dass dir die Leute thun, das thue du ihnen selbst — als Summe aller Moral, und scheint ihm dies als eudaimonistisch vorzuhalten. [1])

Wir antworten zunächst durch die vollständige Anführung der Stelle aus dem *Emile:*

« Le précepte même d'agir avec autrui comme nous voulons qu'on agisse avec nous, n'a de vrai fondement que la conscience et le sentiment; car où est la raison précise d'agir étant moi comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr

---

[1]) *Encycl. des gesammt. Erz. u. Unterrichtswesens.* (a. a. O.)

de ne jamais me trouver dans le même cas? Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice; il est bien aise que tout le monde soit juste, excepté lui. Cet accord là, quoi qu'on en dise, n'est pas fort avantageux aux gens de bien. Mais quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister. D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule; ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine. Le sommaire de toute la morale est donné dans l'Evangile par celui de la loi ». (*Emile*, p. 256.)

Man merke wie Rousseau das Gefühl «le sentiment» vom Gewissen trennt. Das Gewissen gebietet im Namen Gottes, der dasselbe in die Menschenbrust eingepflanzt hat; aber der schwache Mensch braucht eine Hülfe, die ihn zur Vollziehung des Befehls treibe, diese ist das Gefühl, und zwar das Mitgefühl, das ihn zur Liebe gegen Seinesgleichen in Erfüllung des Gewissensgebotes bringt. In diesem Sinne meint Rousseau, die Liebe zum Nächsten von der Selbstliebe abgeleitet, sei das Principium der menschlichen Gerechtigkeit. Damit ist noch nicht gesagt, die menschliche Gerechtigkeit sei das sittliche Ideal.

Was die Anerkennung des evangelischen Wortes: — Was du willst, dass dir die Leute thun, das thue du ihnen selbst — als Summe aller Moral betrifft, denken wir man könne darauf keine Beschuldigung des Eudaimonismus gründen. Obgleich man dieses Gebot als « hausbackene

und verständige Reciprocitätsmoral» bezeichnet hat, [1]) meinen wir, dass es in seinem Zusammenhange ausgelegt, unter der populären, einer Bergpredigt allein ziemenden Gestalt dieselbe Lehre ausspricht, wie dasjenige, welches gewöhnlich im Evangelium als Summe des Gesetzes gegeben wird: — Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst. [2]) —

Es ist auch die Meinung Rousseau's; wenn er die Stelle aus Matth. VII, 12 im Briefe an den Erzbischof von Paris als Subsumirung des moralischen Gesetzes erwähnt, erklärt er sogleich in dem folgenden Satz und durch seine Anweisungen auf das Neue Testament, wie er dieselbe im erhabenen Sinne des ganzen Evangeliums versteht. (*Lettre à M. de Beaumont*, p. 327, 328.)

Wir haben hier nicht die christliche Ethik zu würdigen; wir müssen aber bemerken, dass wir denjenigen gegenüber, die dieselbe auch des Eudaimonismus zeihen, gleich ablassen würden die Rousseauische Moral in dieser Beziehung zu vertheidigen.

Was versteht man nun unter Eudaimonismus?

Ist es das Ueben der Tugend, nicht um der Tugend selbst willen, das Guthandeln nicht um des Guten willen, sondern um eine Belohnung dafür zu bekommen, sei es das Glück auf Erden oder die Glückseligkeit im Jenseits?

---

[1]) S. *E. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft.* 2te Auflage. S. 51, 52.

[2]) Die erste Form des Gebots ist unseres Wissens nur ein einziges Mal im Neuen Testament (Matth. VII. 12) als Summe des Gesetzes bezeichnet, dagegen gilt die zweite durch das ganze Evangelium hindurch als solche. S. Matth. XXII, 37-40; Luc. X, 27; Marc XII, 30. 31; Joh. XIII, 34. XV, 12. 17; Röm. XIII, 8. 9; Gal. V, 6. 14. VI, 2; I Thess. IV. 9, etc.

Rousseau meint hierin im Gegentheil, wir sollen das Gute, weil es das Gute ist, thun:

Nous devons faire le bien comme tel,[1]) et le premier fruit de la justice est de sentir qu'on la pratique ». (*Emile*, p. 322.)

Spricht man von irdischem Glück, so tritt er mit diesen fast Schopenhauerischen Worten uns entgegen:

« Tout est dans un flux continuel sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée; et nos affections, qui s'attachent aux choses extérieures, passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé, qui n'est plus, ou préviennent l'avenir, qui souvent ne doit point être: il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du plaisir qui passe, pour le bonheur qui dure, je doute qu'il y soit connu. A peine est-il, dans nos plus vives jouissances, un instant où le cœur puisse véritablement nous dire: *Je voudrais que cet instant durât toujours.* Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après?» (*Rêveries.* V[e] *Promenade.*)

« Ne cherchons point de vrais plaisirs sur la terre, car ils n'y sont pas; n'y cherchons point ces délices de l'âme, dont elle a le désir et le besoin, car ils n'y sont point. Nous n'avons un sourd instinct de la plénitude du bonheur que pour sentir le vide du nôtre ». (*Pensées détachées. — Œuv. inéd.: Streckeisen-Moultou,* p. 353.)

Die Glückseligkeit im Jenseits ist das Ergebniss der Tugend, nicht ihr Ziel; ihr Ziel ist in ihr selbst. Der Vicar misst den Rechtschaffenen keine besondere Belohnung zu: — Nach seiner Natur zu leben, heisst nicht eine Belohnung verdienen —, sie werden glückselig sein, weil ihr

---

[1]) Wie man S. 46 gesehen hat, ist dieser Satz eine Ergänzung des Genfer Manuscripts.



Schöpfer gut und gerecht ist, und sie nicht zum Leiden hat schaffen können; nicht etwa weil sie es verdient hätten (s. 43).

Heisst das eine sittliche Regel predigen, die auf Lohn sich stützt?

Die ganze Sittenlehre Rousseau's liegt darin, dass er den Menschen dazu bringen will seinem Gewissen zu folgen, welches ihn die von Gott vorgeschriebene Ordnung lieben heisst, und durch das er — zu Gott, dem gemeinsamen Mittelpunkte, und zu allen concentrischen Kreisen, welche von den Geschöpfen gebildet werden, in das richtige Verhältniss tritt (s. 50).

Wenn das Ausüben der Tugend und das Guthandeln, um sich in Einklang mit der Weltordnung zu fühlen, indem man dem göttlichen Gesetz gehorcht, wenn das Eudaimonismus heissen soll, dann kann die Lehre Rousseau's eine eudaimonistische genannt werden. Es ist aber zu fürchten, dass von einem solchen Standpunkte aus beurtheilt, keine Sittenlehre jenen Namen von sich fern halten könne, und wenn irgend eine es vermag, dass sie durchaus ohne praktische Wirkung auf die Gemüther der Menschen bleiben solle.

Was uns betrifft, sind wir also davon fest überzeugt, dass kein eudaimonistischer Trieb der Rousseauischen Moral zu Grunde liegt, sondern vielmehr der Imperativ des Gewissens. Der Rousseauische Satz, « soit juste et tu seras heureux », sollte nicht durch die Worte: — sei gerecht und du wirst glückselig sein — übersetzt werden, sondern wohl Kantisch: — sei gerecht und du wirst glückwürdig sein. —

Fragt man nun, wie es möglich gewesen ist, dass eine Moral, die sich in die Summe des evangelischen Gesetzes

subsumirt, [1]) auf eine durchaus unchristliche Auffassung des sittlich Bösen gefolgt sei, so antworten wir: Einfach, weil erstere keine Folgerung aus der letzteren ist. [2])

Nach seiner bekannten Gewohnheit hat Rousseau sich wiederum unmittelbar auf seine innere Ueberzeugung berufen, um seine praktischen, ethischen Grundsätze festzustellen. Diese hat ihn die Souverainetät des Gewissens dieser göttlichen Stimme im Menschenherzen, die Autonomie des sittlichen Bewusstseins proclamiren lassen. Und darin liegt sein grosses Verdienst in der praktischen Philosophie, dadurch hat er seinen grossen Einfluss auf Kant, gewonnen; denn in Rücksicht darauf legen wir die Aeusserung des Vaters der deutschen Philosophie aus: « Rousseau hat mich zurecht gebracht ». [3]) *(Fragment aus dem Nachlass*, VII, S. 624).

2.

Der zweite Theil des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vicars ist derjenige, der, seit den Flugschriften der

---

[1]) Die Stelle aus Saint-Marc Girardin ist bekannt, in der er erzählt, er habe in einer seiner Vorlesungen auf der Sorbonne Rousseau über die Moral dann die Bibel vorgelesen, und beide Schriften eine durch die andere, unter dem begeisterten Beifall seiner Zuhörer ausgelegt und erläutert (s. *Saint-Marc Girardin: J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages.* Paris 1875, II. p. 177).

[2]) Die Güte des ermahnenden Gewissens setzt nicht die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur nothwendig voraus.

[3]) Ueber den entscheidenden Einfluss Rousseau's auf die zweite Periode Kant's — *Philosophische Monatshefte*, Juli 1882: *Zwei Beiträge zum Verständniss Kant's*, v. *J. Baumann*, II.

Zeitgenossen Rousseau's bis zur heutigen Kritik, am meisten angefochten worden ist. Von allen Parteien leidenschaftlich angegriffen, ist dieser Theil am meisten kritisirt, am wenigsten gewürdigt worden; und nach unserer Meinung wird er, selbst von den nicht polemisirenden Kritikern, im Allgemeinen nicht erläutert: fast alle sind schliesslich immer auf Widersprüche und unbegreifliche Aeusserungen gestossen, sodass die einen ihre Kritik mit einem einseitigen Urtheil, die andern mit einem Fragezeichen haben schliessen müssen.

Bei der Beurtheilung der Stellung Rousseau's gegenüber der Religion kann man in der That drei Hauptrichtungen annehmen: Die Einen machen aus dem Verfasser der Heloïse einen beredten, gefühlvollen Schriftsteller, der sich aber ohne Nachdenken dem Schwung seiner Gefühle hingiebt und nicht eigentlich als Philosoph gelten kann. Daher schliessen sie, dass kein besonderer Werth auf seine Religionsphilosophie zu legen sei, und lassen dieselbe meistens bei Seite. Zu diesen gehören das grosse Publikum, welches Rousseau mehr nach einer an seinen Namen angeknüpften literarischen Tradition von Sensibilität, als nach selbstständiger Untersuchung beurtheilt, und einige Gelehrte, die in ihm nie etwas Andres, als einen zuweilen genialen Grillenfänger haben sehen wollen, welcher alle möglichen Paradoxien nach Laune des Augenblicks ausspricht.

Andere tiefer Eindringende werden von der entgegengesetzten Seite des Denkers frappirt: sie erkennen seine Gründlichkeit, sehen sein Bestreben Philosophie und Religion mit Hülfe seiner Vernunft zu prüfen, verfolgen den Bau seines angeblich systematischen und vernunftgemäss ausgeführten Lehrgebäudes einer natürlichen

Religion; und wenn sie ihn einmal haben rufen hören: — Warum sollte man einer andern bedürfen? — so glauben sie den Mann durchschaut zu haben und meinen, Rousseau sei ein erklärter Geist, der die geoffenbarte Religion bekämpfe, ja dieselbe sogar für Schaden bringend erkläre.

Endlich diejenigen, die nichts auslassen und alles gründlich in Anschlag ziehen wollen; diese sehen in ihm einen vom englischen Deismus sehr beeinflussten Rationalisten, der sich aber von den Aufwallungen eines leidenschaftlichen Gefühls zu oft hinreissen lässt, und so eine sich beständig widersprechende religionsphilosophische Lehre aufstellt, indem er das Christenthum, bald als hoch über den menschlichen Lehren stehend begeistert preist, bald mit zweifelndem, ja selbst verneinendem Geiste herabsetzt.

Die Kritiker der zwei ersten Categorien irren, weil sie Rousseau nur nach einer Seite beurtheilen, diese nach seiner rationalistischen, jene nach seiner sentimentalen Richtung; die letzten allein, gründlich in ihrer Würdigung, umfassen in ihrem Ganzen die religionsphilosophische Anschauung, die uns beschäftigt. Sie bleiben aber schliesslich, wie gesagt, bei einem unerklärten Widerspruch, bei einem Fragezeichen stehen, und das ist kein endgültiges Resultat. [1])

---

[1]) *Hettner*, einer der sachkundigsten unter den deutschen Kritikern Rousseau's, stellt wohl die ganze Anschauung des Denkers dar, der Widerspruch tritt grell hervor; er lässt sich aber in keine Auslegung ein. Es genügt ihm, zwei Stellen aus dem Briefwechsel unseres Autoren und seines Genfer Freundes M. Vernes zum Schluss anzuführen, welche (ausser einem Satze der ersteren, in dem wir eine Bestätigung unserer Meinung anerkennen dürfen) Rousseau's Stellung zur positiven Religion zwar übersichtlich zusammenfassen, aber im Ganzen und ohne Commentar durchaus nicht erklären. So bleibt auch hier die Frage ungelöst,

Wir meinen, die Lösung sei darin zu finden, dass man in Rousseau's Religionsphilosophie zwei Gesichtspunkte annehme, das Urtheil seines discursiven Denkens, die Offenbarung seines Gefühls, oder moderner ausgedrückt: einen Ausgangspunkt der theoretischen und einen der praktischen Vernunft, welche ihn, durch vielleicht nicht immer beabsichtigte, aber stete Subordination der ersteren zu der letzteren auf religiösem Gebiet, schliesslich zur Einheit der Ueberzeugung führen.

---

weil nicht aufgestellt. (S. *Hettner: Geschichte der französischen Literatur im XVIII. Jahrhundert.* B. II, Abs. III, Cap. I.)

Dr *H. Ritter* sieht, in seiner «*christlichen Philosophie*», nur das Glaubensgefühl im Bekenntniss des savoyischen Vicars; von der negativen Seite spricht er als von einem Schwanken, er erwähnt lediglich, dass „in der Einfachheit, in der Reinigung von Aberglauben, welche Rousseau für seine Religion fordert, sich Zweifel verbergen," lässt sich aber auch nicht tiefer auf das Thema ein. (S. *Ritter: Die christliche Philosophie.* B. V., Cap. II., 9.)

Unter den besten Kritikern Rousseau's ist auch *Emil Feuerlein* zu erwähnen, derjenige, welcher ihn unseres Erachtens in dem Gebiet, das uns beschäftigt, am richtigsten verstanden hat, weil er ihn von rein philosophischem Standpunkte aus beurtheilte. Es ist zu bedauern, dass er dieser Seite der Rousseauischen Anschauung nur einen relativ kurzen Zeitschriftsartikel gewidmet. (*Rousseauische Studien. I.* — *Der Gedanke.* B. I, Heft 3.) Emil Feuerlein löst, trotz seines scharfsinnigen Einfalls, in Rousseau „einen specifischen Vorläufer der deutschen Entwickelung" zu sehen, doch nicht die Frage, von welcher hier die Rede ist, und daher erklärt er nicht die Art und Weise des Einflusses Rousseau's auf die deutsche Philosophie. Er sieht wohl, dass er die Bahn gebrochen; er legt aber nicht aus wie, und zeigt überhaupt nicht bis zu welchem Punkte Rousseau selber seinen Nachfolgern auf diesem Wege vorangegangen ist. Und was die Beurtheilung des religionsphilosophischen Standpunktes des Philosophen betrifft, so würde er wenn er zu präcisiren hätte, über die Widersprüche hinweggehend, Rousseau als einen durchaus rationalistischen Theisten ansehen (s. a. a. O. S. 220).

Dass Letzerer auf der Seite der Offenbarung immer nur Menschenautorität gesehen habe (s. S. 220 und 230, 2°. Anm. der Redaction), das

Rousseau erschüttert in Folge eines theoretischen Raisonnements und stellt wieder fest auf dem Grunde der inneren Ueberzeugung, respective der praktischen Vernunft; er schlägt in gewissem Sinne den Weg unbewusst ein, den Kant später in vollem Bewusstsein seines Verfahrens gehen sollte, und zeigt sich andrerseits als den Vorläufer der Glaubensphilosophie.

In der That, betrachten wir Rousseau's Verfahren in seiner Würdigung der geschichtlichen Offenbarung, so

---

bestreiten wir ganz und gar; um zu solchem Schlusse zu gelangen muss man nothwendig von einem Theile seiner Affirmationen absehen.

Die meisten Kritiker des Verfassers des *Emile* sind entweder seine Anhänger oder seine erklärten Gegner. Interessant ist ihr verschiedenes Verfahren in Betreff des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vicars zu vergleichen.

Die Anhänger, und *Villemain* an ihrer Spitze (s. *Cours de Littérature française. XVIII*[e] *Siècle. Leçon XXIII.*), haben fast nur für den ersten Theil Augen und preisen Rousseau's Sieg über den Materialismus hoch. Villemain erkennt doch beiläufig, wenn er vom Briefe an den Erzbischof von Paris spricht, dass Rousseau Dogmen und Cultus erschüttert; da er ihn aber „vom Evangelium mit christlicher Ehrfurcht" sprechen hört, so schliesst er, Rousseau täusche den Leser oder sich über seinen Glauben (a. a. O., Leçon XXIV).

Die Gegner betrachten nur den zweiten Theil. Höchstens erkennen sie kurz den Werth des ersten an, dann kommen sie zu dem berüchtigten Angriff gegen das Christenthum, welchen sie weitläufig anführen und tadeln. Will Rousseau die andere Seite seines Gedankens entwickeln so behaupten sie, er widerspreche sich selbst und bleiben bei der ersten Periode seiner Forschung stehen. Sie haben aus ihm einen Feind des Christenthums gemacht. Wir führen ohne Commentar *Raumer's* Auffassung des Glaubensbekenntnisses an: „Im ersten Theile dieses Bekenntnisses giebt Rousseau eine sich möglichst einschmeichelnde Darstellung einer sogenannten natürlichen Religion, im zweiten eine meist hämische Kritik der Offenbarung. Mitten drin findet sich, befremdend genug, eine Stelle zum Preise Christi und der heiligen Schrift." (*K. v. Raumer: Geschichte der Pädagogik.* II, 10. — 3[te] Aufl. S. 210.)

sehen wir ihn untersuchen, kritisiren, mit Verstandesschärfe sichten. Das Ergebniss ist der Zweifel. Dieses Resultat bezeichnet er durch den Ausdruck: « Doute respectueux » (s. 60). Die Ehrfurcht aber, in die er seinen Zweifel kleidet, thut nichts zur Sache; Zweifel ist Zweifel, und ist das Wort einmal ausgesprochen, so kann der obige Zusatz seine Tragweite nicht ändern.

Rousseau sollte also im Scepticismus in Betreff der Religion seiner Väter bleiben! Rousseau der sagte:

« Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi? je ne saurais *l'imaginer*. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes. Le doute sur les choses qu'il nous importe *si fort* de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain: *il n'y saurait persévérer longtemps sincèrement;* il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire ». (*Emile,* p. 297.)

Nein, Rousseau kann nicht in einem Zustand des Zweifels bleiben; das Kissen, welches dem Kopfe eines Montaigne so gut passte, ist nicht für ihn gemacht. Sein theoretisches Denken verweigert ihm eine Sicherheit, er verlangt sie von seiner praktischen Vernunft, und ihr Urtheil theilt er uns an der schwungvollen Stelle mit, die wir angeführt haben (s. 60—62).

Es ist uns schwer zu verstehen, wie man trotz jener Stelle und vieler andern hat schreiben können: « Rousseau bei seiner Bestreitung der Offenbarung hat keine Ahnung davon, dass der Cultus des Herzens historisch entwickelt im öffentlichen Cultus erscheint .... Auch hier ist es die Verachtung des historischen Segens, die ihn zum Ungläu-

bigen macht. Von einer Beglaubigung des historischen Zeugnisses durch den Geist hat er keine Idee »[1]).

Man möge mit uns die betreffende Stelle wieder lesen, alles spricht darin für unsere Auffassung.

Schon die ersten Worte, die den Uebergang vom Vorhergesagten zu diesem christlichen Bekenntniss bilden: «*D'ailleurs* je vous avoue que *la majesté de l'Écriture et surtout* la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur,» -- sind in dieser Hinsicht äusserst bezeichnend: — D'*ailleurs* [2]) — d. h. betrachten wir die Sache von einem andern Standpunkte aus — *la majesté de l'Écriture et surtout* la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur — und dieser Standpunkt ist der einer unmittelbaren Gefühlsüberzeugung. Wie kann man, ohne besondere Absicht das zu thun, die beiden Speculationen und deren Unterschied klarer andeuten! Und wie könnte der Vicar, ohne diese Unterscheidung, an die Gottheit Christi, auf einen theoretischen Schluss hin, glauben. Wie könnte derjenige, der uns gesagt: — Lasst mich doch erst hingehen und dieses entfernte Land sehen, wo so unerhörte Wunder geschehen, ich muss doch wissen, warum die Einwohner dieses Jerusalems Gott wie einen Räuber behandelt haben. Sie haben ihn, sagt ihr, nicht für einen Gott erkannt. Was soll ich denn thun, der ich erst durch euch von ihm höre!... Wie, in eben der Stadt, wo Gott gestorben ist, haben ihn weder die alten noch die neuen Einwohner erkannt, und

---

[1]) S. *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* v. *Dr Herzog*, — Art. *Rousseau* unterz. *Lange*.

Wir führen gern die Ansichten einer Encyclopädie an, weil solche Werke das Wissen und somit die Meinung Vieler vertreten.

[2]) Das Wort steht nur im Genfer Manuscript. Der gewöhnliche Text giebt das unbedeutende: « Je vous avoue aussi... »

ihr verlangt, dass ich ihn erkennen solle, der ich zwei tausend Jahre nachher, zwei tausend Meilen davon geboren bin! (*Emile,* p. 346) — wie könnte derselbe, der so gesprochen, liesse er sich durch dieselben Vernunftgründe bewegen, ausrufen: — Ja, wenn des Socrates Leben und Tod eines Philosophen ist, so ist Christi Leben und Tod eines Gottes! (a. a. O. p. 350.) — Wie erkennt er diese so grossen, so auffallenden, so vollkommen unnachahmlichen Kennzeichen der Wahrheit im Evangelium? Etwa mittelst seiner theoretischen Vernunft? Analysirt denn seine Vernunft das Grosse, das Erhabene, ist etwas für sie unnachahmlich, sind nicht die Möglichkeiten für sie unzählbar! Nein, der innere Sinn, das Gewissen urtheilt hier allein. Und nimmt die Vernunft sich der Sache an, so kommt sie auf unglaubliche Dinge, die ihr widerstehen, und die kein Vernunftmensch weder begreifen noch annehmen kann,

«des choses incroyables, des choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir *et* d'admettre.» (*Emile,* p. 350.)

Was heisst denn, sich allein an das discursive Urtheil seiner Vernunft zu wenden, wenn es sich um menschliche Zeugnisse handelt, dieselben zufolge dieser Prüfung auf einander zu verwerfen, um nachher den Inhalt der von ihnen bestätigten Wahrheiten wieder auf einen unmittelbaren Gewissensbeweis hin anzunehmen?

« Je tiens pour révélée toute doctrine où je reconnais l'esprit de Dieu... On ose dire que je rejette toute révélation; comme si c'était rejeter une doctrine que de la reconnaître sujette à des difficultés insolubles à l'esprit humain; comme si c'était la rejeter que de ne pas l'admettre sur le témoignage des hommes, lorsqu'on a d'autres preuves équivalentes ou supérieures qui dispensent de celle-là! » (*Lettre à M. de Beaumont,* p. 358.)

Was heisst das anders, als das Lehrgebäude theoretisch stürzen, um dasselbe im Namen des Herzensglaubens wieder herzustellen? Es ist unmöglich sceptisch in der Theorie und gläubig in der Praxis zu sein (s. 62), wenn man nicht zwei grundverschiedenen Antrieben gehorcht: einer theoretischen Vernunft, die zweifelt, einer praktischen, die glaubt. Was wird ohne diese Auslegung aus der so rührenden Stelle, wo der Vicar von den Sacramenten und der Verrichtung seines Priesteramtes spricht? (s. *Emile*, p.351.) Was wäre dieser Priester, wenn er bei dem Ergebnisse seiner theoretischen Untersuchung stehen geblieben wäre? Ein Erzheuchler! Keiner aber der ernsten, unbefangenen Kritiker Rousseau's hat ihn der Heuchelei beschuldigt.

Endlich ist es augenfällig, dass er der inneren Stimme seiner Gefühlsüberzeugung vor einem theoretischen Schlusse seiner Vernunft, um so weniger, als es sich um die positive Religion handelte, hat Stillschweigen auferlegen können, da er diese innere Stimme, im ersten Theile seiner philosophischen Speculation, beständig in letzter Instanz hatte urtheilen lassen; sodass er durch ihr Zeugniss allein die drei Hauptdogmen der natürlichen Religion, wie wir es bewiesen zu haben glauben, festgesetzt hat.

Wir denken also, dass jenes Wegreissen der wankenden Pfeiler und jene Wiederherstellung des Glaubens auf die Grundfeste der ewigen Wahrheiten, welche Rousseau als seine Aufgabe betrachtete (s. 63—64), auf keine andere Weise geschehen sind, als indem der Philosoph die wankenden Pfeiler der theoretischen Erkenntniss in Sachen der Religion stürzte und auf den Glauben des Herzens wieder aufbaute. Ein letztes Wort von ihm soll uns diese Ansicht bestätigen: — Ich glaube an die Offenbarung, weil mein

Herz dazu neigt, nicht aber, weil ich sie für theoretisch bewiesen halte, denn das ist sie für mich sicher nicht:

«Si je me détermine pour la révélation, c'est parce que mon cœur m'y porte,... mais ce n'est pas parce que je la vois démontrée, car très-sûrement elle ne l'est pas à mes yeux. Je ne suis pas même assez instruit, à beaucoup près, pour qu'une démonstration qui demande un si profond savoir soit jamais à ma portée.» (*Lettre à M. de Beaumont*, p. 331.)

Ist unsere Ansicht uns einmal eingeräumt, so fallen alle unerklärbaren Widersprüche Rousseau's nach einander hinweg, sein Verfahren tritt an den Tag, seine Anschauung wird klar. Man versteht dann, dass er trotz seiner sceptischen Kritik der Offenbarung solche Aeusserungen in vollem Ernste und voller Aufrichtigkeit aussprechen kann:

«Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ.» (a. a. O. p. 327.)

Zu weitläufig wäre es alle Stellen hier anzuführen, an denen Rousseau sich als Christen bekennt, dergleichen trifft man in jeder seiner Hauptschriften. Diejenige, die wir erwähnen, ist ausdrücklich genug, und soll uns genügen.

Das Johanneische Christenthum, an das ein Schleiermacher sich später halten sollte, liegt Rousseau natürlich am nächsten; er denkt aber durchaus nicht das Paulinische Christenthum eines St. Augustin, eines Luther, welches überhaupt vom Erlösungstode Christi ausgeht, zu beseitigen: in dem bereits erwähnten «*Fragment sur la Révélation*» kündigt sich Christus folgender Weise an:

« O mes enfants, je viens expier et guérir vos erreurs; aimez Celui qui vous aime et connaissez *Celui qui est!* » (*J.-J. Rousseau: Œuv. et corresp. inéd. Strekeisen-Moultou*, p. 184.)

Bedenkt man die Sorgfalt, mit welcher Rousseau seine Ausdrücke wählte, die Wichtigkeit, die er ihnen zuschrieb,[1]) so gewinnt diese Stelle eine grosse Bedeutung für die Bestimmung seines christlichen Glaubens.

Hier findet auch eine Anführung ihren gebührenden Platz, die wir einem Briefe des Professors *de Montmollin*[2]) vom 25. Sept. 1762 an Mr N. N. in Genf entnehmen:

« Il (Rousseau) me protesta de nouveau, qu'il était dans le fond de son âme Chrétien réformé; qu'il souhaitait d'en faire tous les actes; qu'il regardait comme tout ce qui pouvait lui arriver de plus consolant, que de participer à la Sainte Table, et qu'il attendait de ma Charité Pastorale, que je ne lui refuserais pas cette douce consolation. A quoi il ajouta cette raison, pour prouver la sincérité de son désir et de sa demande, c'est que c'était évidemment le motif de sa conscience, qui l'engageait à me faire cette réquisition, puisqu'étant sous la protection du Roi, il pourrait vivre dans ce Pays sans qu'il fût astreint à faire des actes extérieurs de la Religion; qu'il désirait de tout son cœur

---

[1]) « Souvent je me suis donné beaucoup de peine pour tâcher de renfermer dans une phrase, dans une ligne, dans un mot jeté comme au hasard, le résultat d'une longue suite de réflexions. » (*Œuv. inéd.* p. 321).

[2]) Prof. de Montmollin war Pfarrer von Motiers-Travers (Grafschaft Neuburg) als Rousseau sich dort nach seiner Flucht aus Frankreich aufhielt. Dieser ersuchte ihn um die Erlaubniss an dem Abendmahl theilnehmen zu dürfen. Es wurde ihm gestattet. In dem angeführten Brief erklärt der Pastor einem Freunde aus Genf, der ihn darum gebeten, die Beweggründe seines Benehmens gegen den Verfasser des *Emile*. Bevor dieser Brief geschickt wurde, sagt der Professor de Montmollin in einer Anmerkung, war er von Rousseau gebilligt und selbst mit eigener Hand corrigiert worden.

de trouver Jésus pour son Sauveur, lorsqu'il serait appelé à paraître devant le Souverain Juge. Et quant à son Emile, il me protesta encore, qu'il n'avait point eu en vue la Religion Chrétienne réformée, mais qu'il avait eu uniquement dans son plan ces trois objets principaux.

Premièrement de combattre l'Église Romaine, et surtout ce principe qu'elle admet, qu'on ne peut être sauvé hors de l'Église, puisqu'un Païen, homme de bien, comme un Socrate, n'ayant jamais oui parler de Jésus-Christ ni de l'Évangile, pourrait être sauvé, quoique hors de l'Église, et qu'à cette occasion il a exalté la Religion naturelle, comme étant le fondement de la révélée, et qu'il a pu dire des choses que l'on a appliqué à la Religion Chrétienne réformée, mais que ce n'a jamais été son intention.

Secondement de s'élever, non pas précisément directement, mais pourtant assez clairement, contre l'ouvrage infernal *de l'Esprit,* qui suivant le principe détestable de son auteur prétend, que sentir et juger sont une seule et même chose, *ce qui est évidemment établir le Matérialisme.*[1])

Troisièmement de foudroyer plusieurs de nos nouveaux Philosophes, qui vains et présomptueux sapent par les fondements, et la Religion naturelle, et la Religion révélée. »

Wir geben zu, dass « bei Rousseau's Ansicht von der ursprünglichen Reinheit jedes Menschen, er die Erlösung der Menschheit von Sünde und Tod nicht begreifen, sich nicht nach ihr sehnen » sollte[2]), wenn er immer auf demselben Boden des Vernunftraisonnements geblieben wäre, und in dieser Hinsicht glauben wir gezeigt zu haben, wie die Sache steht; aber wir können kaum verstehen, wie K. v. Raumer, um einen tonangebenden Kritiker aus der zweiten Kategorie zu citiren, trotz solcher Aeusserungen, wie wir

---

[1]) « Addition faite, et écrite par M. Rousseau. » Anm. des Prof. de Montmollin.

[2]) *K. v. Raumer: Geschichte der Pädagogik.* II, 10.—3te Aufl. S. 214.

sie angeführt haben und wie dergleichen noch viele anzuführen wären, Rousseau «sophistischer Einwürfe», «höhnender Scepsis, ebenso flachen als frechen Spottes gegen die christliche Religion»,[1] kurz «des frevelhaftesten Verhöhnens des Christenthums»[2] hat beschuldigen können.

Es bleiben uns noch zwei Fragen hervorzuheben, über welche wir dem Urtheil der bisherigen Kritik im Allgemeinen nicht beistimmen können, und deren Erörterung noch zur immanenten Würdigung der Rousseau'schen Religionsphilosophie gehört: Seine Auffassung vom Gebet, sein Begriff einer Staatsreligion.

Diese Erörterung möge als Anhang zu der seiner Stellung zur positiven Religion betrachtet werden.

Zuerst das Gebet.

Wegen der folgenden Aeusserung des Vicars:

« Je médite sur l'ordre de l'univers, non pour l'expliquer par de vains systèmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage Auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence; je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons; mais je ne le prie pas; *que lui demanderais-je?* Qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur?... » (*Emile*, p. 330.)

hat man Rousseau vorgehalten, er verwerfe das Gebet, die Quelle aller christlichen Frömmigkeit, « er müsse sich das herz-

[1]) a. a. O. S. 217.
[2]) a. a. O. S. 219.

erwärmende Vertrauen zu Gott versagen», seine Religion sei « eine Abstraction von der positiven Religion, bei der diese ihre Lebenswärme verloren und dann das Herz sich mit dem Flackerfeuer des sentimentalen Pathos zu behelfen habe», so sei « das Pathos der staunenden Verehrung seitens der menschlichen Creatur gegenüber dem hocherhabenen Weltschöpfer an die Stelle der vertrauenden Kindesliebe zu dem Vater im Himmel» getreten.[1])

Alles das kommt vielleicht von einer oberflächlichen Auslegung der Worte: « je ne le prie pas; » es soll nicht heissen: — ich bete nicht zu ihm — sondern: — ich bitte ihn um nichts. — Es handelt sich hier nicht um Gebet, sondern nur um Bitte (s. *Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre III, § 90).

In der That, ist die einzige Bitte, die Rousseau sich gestattet, dass Gott ihn nicht irren lasse, wenn er vom rechten Wege abkommt; und dies erwartet er von Gottes Gerechtigkeit.

Das Wesen des Gebets aber in seinem hohen Sinne, « dieses unmittelbare Verhältniss zwischen Gott und der Seele, wo die Seele ihr Verlangen vor dem Angesichte Gottes ausathmet, ihn anruft, ihn anbetet... »[2]) existirt für Rousseau in seiner vollen innerlichen Inbrunst. Man möge sich an diese Stelle der Bekenntnisse erinnern, an welcher er seine Morgengebete auf dem Lande bei Chambéry erwähnt (s. *Confessions.* Part. I, liv. VI), dann an diejenige, wo das Gebet eines andächtigen, alten Weibes in seiner naiven, fast komischen, aber erhabenen Einfalt ge-

---

[1]) *Encycl. des gesammt. Erz.- u. Unterrichtswesens.* Art. *Rousseau.*
[2]) *Martensen: Christliche Dogmatik,* § *246.*

schildert wird (a. a. O. Part. II, liv. XII), ein Gebet, welches Rousseau auch als das seinige bezeichnet. Man lese endlich die vier letzten Absätze des VI. Briefes im VI. Theile der Heloise (*Nouvelle Héloïse*, VI. 6.), in denen Frau von Wollmar ihrem Freunde Saint-Preux das Beten rathet. Es ist die beste Erläuterung zu der oft missverstandenen und verurtheilten Stelle des Glaubensbekenntnisses. Juliens Feder deckt uns Rousseau's innerstes Gefühl auf, sie giebt uns das letzte Wort des Denkers. [1])

Nunmehr kommen wir zu der berüchtigten « Staatsreligion », die Rousseau, im *Contrat social*, habe aufstellen wollen.

In diesem Punkte sind fast alle Kritiker einverstanden ihn der Einrichtung eines obligatorischen religiösen Staatsglaubens, und daher einer den Principien des *Emile* durchaus nicht entsprechenden Intoleranz zu zeihen.

« So entschieden », sagt man, « Rousseau die Intoleranz der religiösen Gemeinschaften tadelt, der Staatsgesellschaft trägt er gleichwohl kein Bedenken, das Recht der Intoleranz in Absicht auf abweichende Religionsübung zu zuerkennen; ja in seinem *Contrat social* lässt er den

---

[1]) « C'est le tort de Rousseau, comme auteur de roman, c'est son mérite, comme écrivain penseur, de faire parler toujours Julie comme s'il eût parlé lui-même. » (*M*[me] *de Staël*: *Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau.* Paris 1788. Lettre II, p. 38.)

Zu dieser Frage des Gebets bei Rousseau erlauben wir uns auf einen berufenen Kritiker hinzuweisen, Herrn Pastor Prof. *A. Bouvier*, der in den festlichen academischen Vorlesungen der Genfer Universität am hundertjährigen Jubiläum Rousseau's (Juli 1878) die religiösen Ideen des Genfer Philosophen in ausgezeichneter Weise behandelte.— S. *J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui.* Genève 1879, p. 226-228.

Staat die ihm convenirende Religion festsetzen und jeden, der sie nicht glaubt, des Landes verweisen [1]... etc..»

Diese Beschuldigung der Inconsequenz ist eine wichtige. Rousseau hat sich immer auf Vernunft und Verstand, um die Intoleranz zu bekämpfen, berufen; auf demselben Boden steht er in seiner Staatslehre. Der Widerspruch scheint hier nicht lösbar. Er ist es dennoch, denn er ist mehr scheinbar als reel.

Man möge uns einige Bemerkungen gestatten.

Das verurtheilte Kapitel ist im Gesellschaftsvertrag das achte des vierten Buches, es ist betitelt: « *De la Religion civile* ».

Ist diese Ueberschrift ihm nicht verhängnissvoll gewesen? Hat man nicht an der Lehre schon auf ihren blossen Titel hin Anstoss genommen? Und doch hat vielleicht Rousseau diese Benennung, « *Religion civile* », nur deswegen gebraucht, wie er es manchmal gethan

---

[1]) *Encycl. des gesammt. Erz.- u. Unterrichtswesens.* Art. *Rousseau.*

Vergl. *Villemain: Cours de littérature française, XVIII. siècle,* 22e leçon, 2e éd. Bruxelles 1840, p. 194, 195.

Saint-Marc Girardin: J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages. Chap. 15, IV. V.

Paul Albert: La littérature française au XVIIIe siècle — J.-J. Rousseau. III. — 4e éd. Paris 1882, p. 272, 273.

L. Moreau: J.-J. Rousseau et le siècle philosophe. Paris 1870. Chap. 35, 36 (für den römisch-catholischen Standpunkt).

Prof. J. Hornung: Les idées politiques de J.-J. Rousseau. — S.: *J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui,* Genève 1879, p. 169, 170.

Hettner: Geschichte der französischen Literatur im XVIII. Jahrhundert. B. II, Abs. III, Cap. I, 1. — Braunschweig 1860. S. 447, 448, 450.

Brockerhoff: J.-J. Rousseau. Sein Leben und seine Werke, Leipzig 1876. Abs. IV, Cap. 12 (Bd III, S. 153, 154).

Emil Feuerlein: Rousseau'sche Studien. I. — Der Gedanke I. 3. S. 227 ff.

zu haben bekennt, weil die Sprache ihm keine andere bot, nicht aber, weil sie seinem Gedanken vollständig adäquat gewesen wäre.

Wir denken, er habe hier dem Worte einen etymologischen Sinn beigelegt, er habe nicht einen Civilglauben als religiösen Glauben gemeint, sondern dasjenige, das dem Staat als Band (*religio* von *religare*) dienen sollte, — wozu er allerdings durch die vorhergehenden Erörterungen über die römischen Staatsverhältnisse sehr leicht hingeführt werden konnte.[1])

Aber wir wollen unser Urtheil zurückhalten und das Kapitel wieder lesen.

Rousseau spricht zuerst über das Heidenthum. Er schreibt allen antiken Religionen einen nationalen Ursprung zu; im Gott des Judenthums selbst erkennt er einen streng nationalen Charakter. Daher waren nach seiner Meinung in der antiken Welt überall Staatsgottheiten vorhanden und die Religionen überall Staatsreligionen. Nun kommt das Christenthum, welches einerseits einen cosmopolitischen Zug in die Welt mitbringt, und andrerseits die Hoffnung der Menschen in ein jenseitiges Leben versetzt. Der irdische Staat wird schwer erschüttert; er ist nicht mehr auf der Einheit des religiösen und des politischen Ideals gegründet, von nun an ist er nicht mehr der höchste Zweck seiner Mitglieder. Im Grunde ist das Christenthum ihm nicht feind, es hat aber seine Staatsbürger von ihm ein für allemal abgewendet, sie können wohl aufhören Christen zu sein, sie werden nie zu

[1]) Diese Ansicht wird durch den Anfang des ersten Entwurfs Rousseau's zu dem betreffenden Kapitel bestätigt: «Sitôt que les hommes vivent en société, il leur faut une Religion qui les y maintienne..... etc.» (s. weiter unten, S. 128).



dem ursprünglichen Staatscultus ihrer Väter zurückkommen. Er muss also von ihnen Garantien verlangen. Diese Garantien hat Rousseau bestimmen wollen. — Gehen wir aber nicht schneller als er selbst.

Der Verfasser des Gesellschaftsvertrags unterscheidet drei ihrem Wesen nach grundverschiedene Religionen: Die Religion des Menschen, die des Bürgers, die des Priesters.

Die letzte ist die Religion der Lamas, der Japanesen, des römischen Christenthums. Sie giebt dem Menschen zwei Gesetzgeber, zwei Oberhäupter, zwei Vaterländer, und verhindert ihn zugleich gläubig und Bürger zu sein. Sie ist offenbar schädlich.

Die Religion des Bürgers ist diejenige aller antiken Völker; sie ist die Religion eines bestimmten Landes, dem sie seine eignen Schutzgötter giebt. Sie ist gut, indem sie durch Vereinigung des Dienstes des Staats mit dem der Gottheit dem Patriotismus ungemein günstig ist; sie ist schlecht, indem sie, auf Irrthum und Lüge gegründet, das Volk betrügt, es leichtsinnig und abergläubisch macht, um dasselbe, wenn sie ausschliessend und tyrannisch geworden ist, zur Grausamkeit und Intoleranz zu führen.

Die Religion des Menschen ist die erhabene Religion des Evangeliums:

« ... la Religion de l'homme ou le Christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout-à-fait différent. Par cette Religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort. » (*Du contrat social.* Liv. IV, ch. VIII.)

Dieselbe ist aber dem Staat vollständig fremd, ja selbst schädlich, wenn sie sein intellectuelles Leben beherrschen

will, wenn sie den Geist des Staatsbürgers ausschliesslich zu sich zieht.

« La science du salut et celle du gouvernement sont très différentes. » (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I.)

Damit alles gut gehe, muss ein jeder seinen besondren Weg gehen: die Religion soll sich nicht in die Staatsangelegenheiten mischen, der Staat soll sich um die Religion seiner Angehörigen nur insofern kümmern, als sie ihr praktisches Handeln bestimmt, das heisst, in das Bereich seiner Thätigkeit fällt: [1])

« Il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres, qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. (*Du contrat social*, a. a. O..)

Der Staat muss eine Gewähr haben, dass die Bürger der Staatsordnung, dem Staatswohl gemäss (d. h. für Rousseau moralisch) handeln werden; er verlangt also ihrerseits die Annahme bestimmter Grundsätze, deren Festsetzung Sache des Souverains — nämlich der einstimmigen Gesammtheit der Staatsbürger — ist, und die dem Benehmen der Einzelnen gegen ihn, den Staat, und gegen einander zu Grunde liegen sollen.

---

[1]) Vergl. *Hegel*: « Wenn die Kirche in das Lehren übergeht und ihr Lehren objective Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Aeusserung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber. » (*Philosophie des Rechts*, III. Abs. III. A. (*Das innere Staatsrecht*) § 270.)



Diese Grundsätze bilden, was Rousseau die « profession de foi purement civile » des Staatsbürgers genannt hat.

Es sind nicht Religionsdogmen, sondern Principien der socialen Gemeinschaft, welche das Wesen der « sentiments de sociabilité » sind, ohne die man weder guter Staatsbürger noch treuer Unterthan sein kann.

In dem schon oft erwähnten Brief an Voltaire drückt Rousseau seinen Gedanken sehr deutlich aus:

« Je voudrais qu'on eût, dans chaque état, un code moral, ou une espèce de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes intolérantes qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses. » (*Lettre à M. de Voltaire,* du 18 août 1756.)

Die Dogmen seiner « Religion civile » sind im Ganzen: Das Dasein Gottes, die Vergeltung in einem Jenseits, die Heiligkeit des gesellschaftlichen Vertrags und der Gesetze, die Toleranz.

« L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance. »(*Du contrat social,* a. a. O.)

Wir sind überzeugt, Rousseau habe hier dem Worte « dogmes » nicht die Bedeutung formulirter Glaubensartikel einer Religion beigemessen, sondern praktischer Grundsätze, die dem Souverain für die Handlungen seiner Unterthanen bürgen sollten:

« Nos prosélytes laisseront à chacun ses rites, ses formules de foi, sa croyance; ils diront: Admettez avec nous les principes des devoirs de l'homme et du citoyen; du reste croyez tout ce qu'il vous plaira. » (*Lettres de la Montagne,* Part. I. Lettre I.)

Der Souverain zwingt nicht jene Grundsätze zu glauben, sondern darf denjenigen, der sie nicht annimmt, als unbürgerlich verbannen.[1]) Und mit Recht; denn bei der Rousseauischen Auffassung offenbart derjenige, der diesen Grundvoraussetzungen des Staatswesens nicht beistimmen will, dass seine Absicht, entweder fortzugehen ist, oder im Staate, eine ihm beständig drohende Gefahr, zu bleiben.[2])

---

[1]) Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par devant le magistrat et d'en reconnaître expressément tous les dogmes, si quelqu'un ne les reconnaît pas, qu'il soit retranché de la cité, mais qu'il emporte paisiblement tous ses biens» (s. 135). So schreibt Rousseau in dem bereits erwähnten Entwurf. Eine gestrichene Variante, «si quelqu'un ne les reconnaît pas, il ne doit point être puni...», drückt genug aus, dass er eine solche Verbannung nicht als Strafe, sondern als Nothmassregel betrachtete.

[2]) Emil Feuerlein, welcher Rousseau immer mit grosser Genauigkeit und Sachkenntniss darlegt, und mit dem wir vorzugsweise übereinstimmen, macht sich jedoch hier von der Beurtheilung der herkömmlichen Kritik nicht ganz frei. Ohne einen Intoleranten aus Rousseau machen zu wollen, da es gegen alle Aeusserungen desselben wäre, sieht er doch in ihm « einen von puritanischer Religionsfreiheit weit entfernten Calvinisten», welcher, um consequent zu sein, auch das Recht der Hugenotten leugnen solle, sich der Regierung zuwider in Frankreich, vor dem Edict von Nantes, festzusetzen. (S. *Rousseau'sche Studien* I. *Der Gedanke*, I, 3. p. 228.)

Wir können diese Ansicht durchaus nicht theilen. Ein Hauptfehler Feuerlein's scheint uns darin zu liegen, dass er dem Staate das unbedingte Recht der Bewilligung oder Nichtbewilligung der fremden und neuen Religionen von Rousseau zuschreiben lässt. Der Verfasser des Gesellschaftsvertrags hat nie etwas Aehnliches geschrieben, er misst einfach dem Staate das Recht bei, die seinen Verfassungsvoraussetzungen widrigen Culte zu verwerfen. Hätte Frankreich die Verfassung des Rousseauischen Staats gehabt, so würde es durchaus nicht dazu befugt gewesen sein, die Hugenotten zu vertreiben, einfach dadurch, dass in diesem Falle ihre religiösen Dogmen seinen Staatsdogmen nicht zuwider gewesen, und erst in zweiter Linie, weil sie durch das Edict von Nantes anerkannt worden wären.

Wenn Jemand, nachdem er diese Grundsätze öffentlich angenommen hat, so handelt, als ob er sie nicht glaubte, d. h. als ob er durch sie nicht gebunden wäre, so muss der Staat ihn zum Tode verurtheilen:

« Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.» (*Du contrat social,* a. a. O.)

Dies ist die berüchtigte Stelle, über die man ungefähr ebenso vielmal geschrien (hauptsächlich die französischen Kritiker), wie man über den Gesellschaftsvertrag geschrieben hat. Um ihre wahre Tragweite zu schätzen, denken wir, man müsse einige Rücksicht auf jene Neigung nehmen, der Rousseau zu oft nachgiebt, nämlich den Ausdruck abzurunden. Wie hätte derjenige von Todesstrafe kaltblütig sprechen können, der das Blutvergiessen verabscheute, der einmal schrieb:

« A mon avis le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain.» (*Lettre à Madame* ***, du 27 sept. 1766.)

Wir denken, er habe, nachdem er von Verbannung gesprochen, eines stärkeren Ausdrucks bedurft und — eben abgerundet.

Ueberdiess muss man auch bedenken, dass man, um den Tod zu verdienen, nicht nur die Staatsgrundsätze verwerfen, sondern ihnen zum Trotz, das heisst nach Rousseau's Ansichten, wider die Pflichten eines Menschen und eines Bürgers handeln muss; und das nennt man schliesslich ein Verbrechen begehen, welches unter das Criminalgesetz fällt. In diesem Fall, handelt es sich nicht mehr um Religion und Toleranz, sondern um Recht und Strafe.

Die Staatsdogmen Rousseau's sind wahrscheinlich in der Absicht aufgestellt worden, das Eindringen einer materialistischen Moral in den Staat und jedenfalls deren unheilvolle Einwirkungen zu verhindern; sie sind also im Grunde preventive, fast polizeiliche Massregeln, deren Gesammtheit ein Moralgesetzbuch bildet, «un code moral», wie Rousseau es selber in seinem Brief an Voltaire nannte; und weit entfernt dem religiösen Glauben einen Zwang anthun zu wollen, enthalten sie unter ihnen das Dogma der Toleranz. [1])

Rousseau's Werke sind voll von Stellen, die diese Ansicht bestätigen:

« La religion ne peut jamais faire partie de la législation, qu'en ce qui concerne les actions des hommes. La loi ordonne de faire ou de s'abstenir; mais elle ne peut ordonner de croire. » (*Lettres de la Montagne*. Part. I. Lettre V.)

« Quant aux opinions qui ne tiennent point à la morale, qui n'influent en aucune manière sur les actions, et qui ne tendent point à transgresser les lois, chacun n'a là-dessus que son jugement pour maître, et nul n'a ni droit ni intérêt de prescrire à d'autres sa façon de penser. » (*Lettre à M. de Beaumont,* p. 340.)

---

[1]) In seinem ersten Entwurf zum Kapitel « de la Religion civile » zeigt Rousseau sich für die Sache der Intoleranz so eifrig, dass er, augenscheinlich durch eine reactionäre Tendenz hingerissen, so weit geht, einen jeden, der die Intoleranz predigen würde, ohne weitere Umstände zum Galgen zu schicken (s. 138. I°). Nach wenigem Nachdenken strich er sofort die Stelle. Es blieben aber, wie man es weiter unten beim Lesen der Seiten 136—138 sehen wird, noch zu viele Spuren seiner Ueberspannung; er hat diese Seiten in der Reinschrift für den Druck gänzlich weggelassen.

Es ist auch wohl möglich, dass dieselbe Stimmung dem obigen Satze über die Todesstrafe gegen den Uebertreter der constitutionnellen Staatsdogmen nicht fremd sei.



Es ist klar, dass Rousseau in dieser Theorie, wenn er sich der moralischen Principien der Staatsbürger versichern will, um sich auf ihre Handlungen verlassen zu können, die innere Moralität als nothwendige Voraussetzung der formell äusseren Legalität betrachtet.

Das Denken ist frei, insofern es dem Staat nicht durch schädliche Grundsätze zuwider läuft, die ihn stürzen könnten:

« Quant à la partie de la religion qui regarde la morale, c'est à dire la justice, le bien public, l'obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître: c'est en ce point seul que la religion rentre directement sous sa juridiction, et qu'il doit bannir, non l'erreur dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social.» (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I.)

Man wird vielleicht sagen, die blosse Verwerfung der Rousseauischen Staatsdogmen habe nie einen Staat gestürzt. Es kann sein. Rousseau war aber fest überzeugt, dass der Fortschritt der materialistischen Theorien, gegen welche dieselben meistentheils gerichtet sind, das Verderblichste für eine jede Gesellschaft sei, ja dass es sie zum Verfall führen müsse. [1])

« Des hommes nourris dès l'enfance dans une intolérante impiété poussée jusqu'au fanatisme, dans un libertinage sans crainte et sans honte; une jeunesse sans dicipline, des femmes sans mœurs, des peuples sans foi, des rois sans loi, sans supé-

[1]) « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions... Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer: toutes ont brillé, et tout état qui brille est sur son déclin. J'ai de mon opinion des raisons plus particulières que cette maxime; mais il n'est pas à propos de les dire, et chacun ne les voit que trop.» (*Emile.* Liv. III, p. 207.)

rieur qu'ils craignent, et délivrés de toute espèce de frein; tous les devoirs de la conscience anéantis, l'amour de la patrie et l'attachement au prince éteints dans tous les cœurs; enfin, nul autre lien social que la force.....» (*Rousseau juge de Jean-Jacques,* Dialogue III.)

So schildert der Verfasser der Dialoge die Wirkung des Materialismus auf die Menschen. Mit aller Rücksicht auf die Angelegenheit und Gemüthsstimmung, in der er diese Zeilen schrieb, kann man nicht umhin einen Seitenblick auf die französische vornehme Welt der damaligen Zeit zu werfen und in ihr, der echten Tochter der materialistischen Philosophie, das Original zu erkennen, welches der Fantasie des Schriftstellers als lebendiges Vorbild zu ihrem Gemälde gedient hat. Bedenkt man, dass Rousseau kurz vor der grössten Revolution des modernen Zeitalters schrieb, so muss man doch zugeben, er hatte nicht so Unrecht den materialistischen Gesellschaften den Sturz zu prophezeien.

« Wenn die Götter nicht mehr sind, die Hüter des Eides, die Rächer des Unrechts, was soll dann noch die bürgerliche Gesellschaft zusammenhalten! » dachten die alten Athener des grossen Jahrhunderts.[1]) Und heutzutage? Ist nicht die Zerstörung des Volksglaubens an ein Jenseits, wo Gleichheit und Vergeltung für das Gelittene stattfinden werden, ist nicht die Verneinung gerade eines Rousseauischen Staatsdogmas der gewichtigste Hebel der socialistischen Propaganda bei den unteren Ständen?

Auf dieser Erde gilt es zu geniessen, wenn es kein Jenseits giebt. Sind die Massen einmal vollständig ma-

---

[1]) S. *Ernst Curtius: Griechische Geschichte*, B. III, III. — 3te Aufl. II, S. 188.

terialistisch gesinnt, so ist es schwer zu verhindern, dass die Gesellschaft schliesslich im Socialismus oder Nihilismus untergehe. — Aber halten wir uns bei den Gedanken Rousseau's.

Ein Beweis dafür, dass seine « Religion civile » ein durchaus laienhaftes Staatspostulat ist, finden wir noch darin, dass er sagt, er dulde alle Religionen, welche die andern dulden, insofern die Glaubenssatzungen, die sie verbreiten, nichts den Pflichten des Bürgers Widriges enthalten.

Sollten die zahlreichen Citate, die wir angeführt haben (wir haben die Quelle bei weitem nicht erschöpft) nicht genügen, um unsere Ansicht zu stützen, so wollen wir noch Folgendes hervorheben.

Rousseau sagt, Locke habe dieselben Ansichten gehabt, wie er selbst in seinem *Contrat social*:

« Locke, Montesquieu, l'abbé de Saint-Pierre, ont traité les mêmes matières, et souvent avec la même liberté tout au moins! Locke, en particulier, les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi. » (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre VI.)

Er hätte vielleicht richtiger gesagt: — Je les ai traitées exactement dans les mêmes principes que Locke. — Dies thut aber nichts zur Sache. Er und Locke sind eins, das steht fest.

Nun welches war die Meinung Locke's über die Verhältnisse des Staats und der Religion?

Wir überlassen das Wort dem zuverlässigen Geschichtschreiber und Kritiker des englischen Deismus G. V. Lechler:

« *Lehren* und *Religionsartikel* sind theils praktischer, theils speculativer Art. *Speculative* Meinungen und Glau-

bensartikel, meint Locke, *kann* der Staat weder befehlen noch verbieten, weil etwas zu glauben und nicht zu glauben, nicht von unserem Willen abhängt; und wollte man nur das Bekenntniss fordern, so könnte man es höchstens dazu bringen, dass die Menschen um ihres Seelenheils Willen gegen Gott und Menschen lügen und heucheln. Sodann *darf* der Staat das Bekenntniss speculativer Meinungen nicht verbieten, weil sie zu den bürgerlichen Rechten der Unterthanen in gar keiner Beziehung stehen. . . .

Anders verhält es sich mit den *praktischen* Meinungen, weil sittliche Handlungen zur Gerichtsbarkeit des äusseren sowohl als des inneren Gerichtshofs, der Obrigkeit sowohl wie des Gewissens, gehören. Ueber praktische Meinungen hat die Obrigkeit und Gesetzgebung insofern zu wachen, als sie für die Sicherheit und das äussere Wohl der Gesellschaft zu sorgen hat. Die Obrigkeit darf keine Meinung dulden, welche den zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Regeln zuwider läuft.

. . . Diese ganze Deduktion der Toleranz beruht auf der scharfen *Trennung zwischen Kirche und Staat:* der Staat hat nur mit dem leiblichen Wohl, dem zeitlichen Leben zu thun; desshalb darf er sich nicht mit dem religiösen zwangsweise befassen; die Kirche hat nur mit dem Seelenheil zu thun, desshalb darf sie denen, welche zu ihr halten, keine leiblichen Güter entziehen. Die Kirche ist etwas vom Staate absolut Getrenntes, die Grenzen zwischen beiden sind unbeweglich festgestellt. Derjenige mengt das Entfernteste und Entgegengesetzteste, Himmel und Erde zusammen, welcher diese Gesellschaften vermischt, die nach Ursprung, Geschäft, Zweck, kurz in jedem

Punkt vollkommen von einander verschieden sind. [1]) Gegenwärtig unter dem Evangelium giebt es schlechthin nichts von der Art, wie ein christliches Gemeinwesen. Es giebt freilich viele Städte und Königreiche, welche den christlichen Glauben angenommen haben, aber sie haben ihre alten Regierungsformen beibehalten, in welche das Gesetz Christi ganz und gar nicht eingegriffen hat. Christus hat die Menschen nur gelehrt, wie sie durch Glauben und gute Werke das ewige Leben erlangen mögen, aber er hat keinen Staat gegründet.[2])» (*Geschichte des englischen Deismus,* B. II, Abs. I, Cap. 2. — 1. Aufl., S. 175, 176.) Man vergleiche mit diesen letzten Aeusserungen Locke's, folgende Stellen aus den Briefen vom Berge:

« Ceux qui ont voulu faire du christianisme une religion nationale, et l'introduire comme partie constitutive dans le système de la législation, ont fait par là deux fautes nuisibles, l'une à la religion, et l'autre à l'état. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ, dont le règne n'est pas de ce monde; et mêlant aux intérêts terrestres ceux de la religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des tyrans et l'instrument des persécuteurs. Ils n'ont pas moins blessé les saines maximes de la politique . . . »

« La doctrine de l'Évangile n'a qu'un objet, c'est d'appeler et sauver tous les hommes; leur liberté, leur bien-être ici-bas n'y entre pour rien; Jésus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres, c'est altérer sa simplicité sublime, c'est souiller sa sainteté par des intérêts humains; c'est cela qui est vraiment une impiété.» (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I.)

« Ce que les tribunaux civils ont à défendre n'est pas l'ouvrage de Dieu, c'est l'ouvrage des hommes; ce n'est pas des âmes qu'ils sont chargés, c'est des corps; c'est de l'État, et non de

---

[1]) *Locke's Works.* 1824. B. V, S. 21.

[2]) a. a. O. S. 38.

l'Église, qu'ils sont les vrais gardiens; et lorsqu'ils se mêlent des matières de religion, ce n'est qu'autant qu'elles sont du ressort des lois, autant que ces matières importent au bon ordre et à la sûreté publique.» (a. a. O. Lettre V.)

In einer Anmerkung zu der von uns angeführten Stelle bemerkt Lechler, dass Locke « hier von Hobbes am Weitesten abgeht ». Die Folgerung in Betreff Rousseau's ist augenfällig; er kann nicht Locke gefolgt sein und zugleich die Theorien von Hobbes über Staatsreligion, wie man es behauptet, adoptirt haben.

Ein Seitenstück zu der Rousseauischen « *Profession de foi civile* » treffen wir in den « *Fundamental Constitutions of Carolina* », die Locke im Auftrag seines Gönners Lord Ashley für die nordamerikanische Provinz verfasste, welche demselben, sammt sieben anderen Lords, von Karl II, im Jahre 1660, als Eigenthum verliehen worden war.

Die erste von dieser Verfassung aufgestellte Bedingung, um Bürger oder selbst einfach Einwohner der Carolina sein zu dürfen, ist das Bekenntniss, dass Gott existirt, und dass ihm öffentlich gedient werden soll. Ferner kann man keine bürgerlichen Rechte in Carolina geniessen ohne Mitglied einer Kirche zu sein, welche wenigstens Gott, die Nothwendigkeit seines öffentlichen Dienstes und die Verpflichtung und Heiligkeit des Eides, den man als in seiner Gegenwart leistet, bekennt. Innerhalb dieser Grenzen ist die Toleranz ein fundamentales Gesetz in Carolina. Die speculativen Meinungen in der Religion sind absolut frei und Keiner darf dafür belästigt oder verfolgt werden.

Wir führen die bedeutendsten Artikel der betreffenden Verfassung an:

« XCV. No man shall be permitted to be a freeman of Carolina, or to have any estate or habitation within it, that doth not acknowledge a *God;* and that God is publicly and solemnly to be worshipped.

XCVIII. The terms of admittance and communion with any church or profession shall be written in a book, and therein be suscribed by all the members of the said church or profession; wich book shall be kept by the public register of the precinct where they reside.

C. In the terms of communion of every church or profession, these following shall be three; without which no agreement or assembly of men, upon pretence of religion, shall be accounted a church or profession within these rules:

1. « That there is a *God.*
2. « That *God* is publicly to be worshipped.
3. « That it is lawfull and the duty of every man, being thereunto called by those that govern, to bear witness to truth; and that every church or profession shall in their terms of communion set down the external way whereby they witness a truth as in the presence of *God*, whether it be by laying hands on, or kissing the bible, as in the church of England, or by holding up the hand, or any other sensible way.»

CI. No person above seventeen years of age shall have any benefit or protection of the law, or be capable of any place of profit or honour, who is not a member of some church or profession, having his name recorded in some one, and but one religious record at once.

CVIII. Assemblies, upon what pretence soever of religion, not observing and performing the abovesaid rules, shall not be esteemed as churches, but unlawful meetings, and be punished as other riots.

CIX. No person whatsoever shall disturb, molest, or persecute another for his speculative opinions in religion, or his way of worship.» (*Locke's Works* 11. ed. London 1812, vol. X, p. 193-196.)

Rousseau ist also entschieden Lockianer in seiner Auf-

fassung der Verhältnisse von Staat und Religion. Wer hat nun Locke der Intoleranz und des Autoritarismus in Religionssachen beschuldigt? Er fordert doch was Rousseau nicht verlangt, dass man einer Kirche oder einer Confession (« profession ») angehöre.

Was die Beurtheilung der bisherigen Kritik über den Verfasser des Gesellschaftsvertrags meistentheils veranlasst hat, ist wahrscheinlich der Satz:

« De tous les Auteurs Chrétiens le Philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du Prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse.» (*Du contrat social,* IV. Ch. VIII.)

Man hat darin ein Bekenntniss des Hobbesianismus in diesem Punkte gesehen.

Zuerst ist zu merken, dass Rousseau wohl gesagt hat, Hobbes habe diesmal das Uebel und das Mittel gesehen, nicht aber dass er, Rousseau, dieses Mittel bei den heutigen Verhältnissen der Gesellschaft anwendbar finde, und es benutzen wolle. Daher ist die Beweisstelle nicht absolut bündig. Ausserdem ist dieselbe durch andere widerlegt, denen ein grösseres Gewicht beizumessen ist, weil sie, so viel man vermuthen kann, reifer überlegt und bedacht wurden als jene. Rousseau scheint nämlich den ersten Theil seines Kapitels, wo es sich überhaupt um die Unvereinbarkeit des christlichen Zieles mit dem des Staats handelt, nicht kaltblütig und nach reifer Ueberlegung

geschrieben zu haben. Wie schon flüchtig bemerkt wurde, hatte er sich soeben in die politische Verfassung Rom's hineinversetzt. In dieser Hinsicht ist sein Enthusiasmus für das Alterthum bekannt: er liess sich vom Ideal des römischen Staats, welches zugleich politisch und religiös war, hinreissen; und die Sache einseitig politisch betrachtend, konnte er sich einer ergrimmten Stimmung gegen das Christenthum nicht erwehren, welches die schöne Einheit « der besten Regierung, die je existirt »,[1]) zerstört hatte.

Dies muss er wohl später schweigend anerkannt haben. Denn als er sein Werk gegen die Angriffe der Gegner vertheidigte, hat er das Unbesonnene und Uebereilte in seinem Urtheil dadurch gebüsst, dass er, der gewandte, logische Polemiker, über jenen Punkt durch eine reine Ausflucht antworten musste.[2])

---

[1]) S. *Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre VI.

[2]) « Vous me demandez peut-être comment on peut accorder cette doctrine (die christliche) avec celle d'un homme qui dit que l'Évangile est absurde et pernicieux à la société. En avouant franchement que cet accord me paraît difficile, je vous demanderai à mon tour où est cet homme qui dit que l'Évangile est absurde et pernicieux. Vos messieurs m'accusent de l'avoir dit; et où? Dans le *Contrat social*, au chapitre de la religion civile? Voici qui est singulier! Dans ce même livre et dans ce même chapitre, je pense avoir dit précisément le contraire: Je pense avoir dit que l'Évangile est sublime, et le plus fort bien de la société (Contrat social). Je ne veux pas taxer ces messieurs de mensonge; mais avouez que deux propositions si contraires dans le même livre et dans le même chapitre doivent faire un tout bien extravagant.» (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I.)

Unglücklicher Weise sind diese zwei « propositions si contraires » in dem betreffenden Kapitel doch sehr wohl zu finden. Der Verfasser sagt zwar nicht, das Evangelium sei absurd, wohl aber das christliche Gesetz sei, im Grunde, der starken Constitution des Staats mehr schädlich als nützlich. Das kann er nicht leugnen, desshalb sucht er sich



Dass der Satz über Hobbes der Stimmung des Augenblickes zuzuschreiben ist, wird man wohl zugeben, wenn man ihn mit demjenigen vergleicht, welchen Rousseau schrieb, als er kalt und unbefangen mit Voltaire philosophirte:

« Je suis indigné, comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer, comme s'il dépendait de nous de croire ou de ne pas croire dans des matières où la démonstration n'a point lieu, et qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. Les rois de ce monde ont-ils donc quelque inspection dans l'autre, et sont-ils en droit de tourmenter leurs sujets ici-bas pour les forcer d'aller en paradis? Non, tout gouvernement humain se borne, par sa nature, aux devoirs civils, et, quoi qu'en ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'état, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu.» (*Lettre à M. de Voltaire*, du 18 août 1756.)

Man wird endlich merken, dass der erst genannte Satz über Hobbes im Entwurf unseres Kapitels gar nicht vorhanden ist. Derselbe ist also später entstanden, nachdem Rousseau seine Ansichten über die « Religion civile » schon niedergeschrieben hatte, erst als er das betreffende Kapitel mit den vorangehenden über die römische Organisation verband. Geschweige dass dieses Kapitel etwas zu Gunsten Hobbes' bieten sollte, enthält der Entwurf einen heftigen Angriff gegen ihn selbst: « L'intolérant est l'homme de Hobbes... etc.» (s. 136).

Der Schluss ist aus unseren Bemerkungen gar leicht zu ziehen.

---

aus der Sache zu ziehen mit der Erwähnung einer im selben Kapitel vorhandenen Lobpreisung der christlichen Lehre und der Bemerkung, dass diese beiden Aeusserungen am selben Orte sehr ungereimt wären. — Dies ist aber durchaus kein Beweis, dass sie nicht da sind.



Rousseau hat durchaus nicht «seinem idealen Staate Macht über die Religion und das Bekenntniss seiner Unterthanen geben wollen», er hat nie «durch eine abstracte Consequenz die Missgriffe des altcalvinistischen Genf sanctionirt.»[1]) Möge man ihm vorwerfen, den Unterschied zwischen Moralität und Legalität nicht festgestellt zu haben,[2]) möge man ihm vorhalten, wenn man anderer Meinung ist, er betrachte die innere Moralität der Bürger als eine unerlässliche Bedingung der Legalität ihrer Handlungen, oder auch er denke, dass ohne den Glauben an Gott, an eine Vergeltung im Jenseits und an die Heiligkeit des gesellschaftlichen Vertrags keine Moralität im Staat bestehen könnte, man höre aber auf, ihn zu beschuldigen die Einrichtung einer Staatsreligion, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, mehr oder weniger bezwecken zu wollen.

---

[1]) *Real-Encycl. für protest. Theol. und Kirche,* art.: *Rousseau.*

[2]) S. Prof. *Hornung: Les idées politiques de J.-J. Rousseau. — J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui.* p. 193, 194.

Wir schreiben hier den erwähnten ersten Entwurf des Kapitels über die « Religion civile » [1]) aus dem Genfer Manuscript des *Contrat social* ab.

Als Noten werden wir die gestrichenen Varianten anführen, insofern dieselben mehr als ein blosses Stylinteresse bieten. Dies unter allem Vorbehalt, denn die Handschrift ist voll gestrichener Stellen und daher schwer zu lesen; oft muss man ein nur angedeutetes Wort errathen, und wir sind nicht sicher, immer richtig herausgefunden zu haben.

Wir haben die Interpunction nur hinzugefügt, wo diese uns zum klaren Verständniss des Gedankens Rousseau's als nöthig erschien:

Sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit. Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou; [2]) mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Otez les visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.

---

[1]) S. oben, S. 16.

[2]) Gestrichene Variante: « celui qui ne croit pas l'immortalité de l'âme est nécessairement un mauvais citoyen ou un fou. »



La Religion, considérée par rapport à la société, peut se diviser en deux espèces, savoir la Religion de l'homme et celle du citoyen. La première sans temple, sans autels, sans rites, bornée au culte purement spirituel du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile ou le vrai Théisme. L'autre, renfermée pour ainsi dire dans un seul pays, lui donne ses dieux propres et tutélaires, elle a ses cérémonies, ses rites, son culte extérieur prescrit par les lois; hors de la seule nation qui la suit tout le reste est pour elle infidèle, étranger, barbare; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses Dieux et ses lois. Telles étaient les Religions de tous les anciens peuples sans aucune exception.[1])

Il y a une troisième sorte de Religion plus bizarre qui donnant aux hommes deux chefs, deux lois, deux patries les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir jamais être à la fois pieux et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la Religion du Prêtre.

A considérer politiquement ces trois sortes de Religions, elles ont toutes leurs défauts. La troisième est si évidemment mauvaise que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer.

La seconde est bonne, en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État c'est servir Dieu. C'est une espèce de Théocratie dans laquelle l'État ne doit point avoir d'autres prêtres que ses magistrats. Alors, mourir pour son pays c'est aller au martyre, désobéir aux lois c'est être impie et sacrilége, et

---

[1]) **Gestr. Var.: « la plupart des Religions du paganisme et celle du peuple juif. »**

soumettre un criminel à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux des Dieux. *Sacer estod.* [1])

Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore, quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte de tuer quiconque n'admet pas ses Dieux et ses lois. Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépens du reste du genre humain. [2])

Que si dans le paganisme, où chaque état avait son culte et ses Dieux tutélaires, il n'y avait point de guerres de Religion, c'était par cela même que chaque état ayant son culte particulier aussi bien que son gouvernement ne distinguait point ses Dieux de ses lois. [3]) La guerre étant purement civile était tout ce qu'elle pouvait être.

Les départements des Dieux étaient pour ainsi dire fixés par les bornes des nations, le Dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur un autre peuple. Les Dieux des païens n'étaient point des Dieux jaloux, ils partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde et suivaient sans souci le partage des mortels. [4]) L'obligation d'embrasser une religion ne venait que de celle d'être soumis aux lois qui la prescrivaient; comme il n'y avait donc point d'autre manière

---

[1]) Gestr. Var.: « désobéir aux lois c'est être impie et sacrilége, il n'y a que dans un tel État que la malédiction des Dieux puisse être imposée pour peine aux criminels. *Sacer estod,* disaient les lois romaines. C'est un beau mot que ce *sacer estod.* »

[2]) Gestr. Var.: « Il faut bien serrer le nœud social, mais non pas aux dépens du reste des hommes. »

[3]) Gestr. Var.: chaque état ayant ses Dieux et sa religion combattait pour ses Dieux en combattant pour ses lois.»

[4]) Gestr. Var.: « ils partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde et ne se le disputaient que quand il plaisait aux mortels. »

de convertir un peuple que de l'asservir, c'eût été un discours ridicule de lui dire: Adore mes Dieux ou je t'attaque; l'obligation de changer de culte étant attachée à la victoire, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler. En un mot loin que les hommes combattissent pour les Dieux, c'était comme dans Homère les Dieux qui combattaient pour les hommes. Les Romains avant de prendre une place sommaient les Dieux de l'abandonner; et quand ils laissaient aux Tarentins leurs Dieux irrités, c'est qu'ils les regardaient alors, ces Dieux, comme soumis aux leurs et forcés à leur faire hommage. Ils laissaient aux vaincus leurs Dieux comme ils leur laissaient leurs lois. Une couronne d'or au Jupiter du Capitole était souvent le seul tribut qu'ils en exigeaient.

Or si, malgré cette mutuelle tolérance, la superstition païenne au milieu des lettres et de mille vertus engendra tant de cruautés, je ne vois point qu'il soit possible — la philosophie ne dissipant les mêmes cruautés du même zèle — de concilier les droits d'une religion nationale avec ceux de l'humanité. Il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux, et n'avoir ni héros, ni fanatiques.

Reste donc la religion de l'homme ou le Christianisme, non pas celui d'aujourd'hui mais celui de l'évangile. [1]) Par cette Religion sainte, sublime, véritable,[2]) les hommes enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit est d'autant plus étroite qu'elle ne se dissout pas même à la mort.

Cependant cette même religion n'ayant nulle relation particulière à la constitution de l'état, laisse aux lois politiques et civiles la seule force que leur donne le droit naturel sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des plus grands soutiens de la société reste sans effet.

---

[1]) **Gestr. Var.: « celui de l'évangile qui en est fort différent. »**

[2]) **Gestr. Var.: « la seule sainte, sublime, véritable, la seule . . . »**

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société qu'on puisse imaginer. La plus parfaite en un sens purement moral, cela peut être; mais non pas certainement la plus forte ni la plus durable. Le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient équitables, les soldats mépriseraient la mort. J'en conviens, mais ce n'est pas là tout.

Le Christianisme est une religion toute spirituelle qui détache les hommes des choses de la terre, [1]) la patrie du chrétien n'est pas de ce monde; il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence pour le succès des soins qu'il se donne. Peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas; [2]) si l'état est florissant, il jouit modestement de la félicité publique, si l'état dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. Pour que la société fût paisible, et que l'harmonie se maintînt, il faudrait que tous les citoyens sans exception fussent également bons chrétiens; mais si malheureusement il s'y trouvait quelque ambitieux ou quelque hypocrite, un Catilina, par exemple, ou un Cromwel, celui-là très certainement aurait bon marché de ses pieux compatriotes. Dès qu'il aurait trouvé par quelque ruse le secret de les tromper et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, aussitôt voilà une puissance; Dieu veut qu'on lui obéisse, c'est la verge dont il punit ses enfants, on se ferait conscience de chasser l'usurpateur, il faudrait verser le sang, user de violence, troubler le repos public, tout cela ne s'accorde point avec la douceur du chrétien, et après tout qu'importe qu'on soit libre ou dans les fers dans cette vallée de misère; on peut

---

[1]) **Gestr. Var.: « Le Christianisme est une religion toute spirituelle qui détache trop les hommes de cette terre pour les rendre fort attentifs à ce qui s'y passe. »**

[2]) **Gestr. Var.: « la patrie du chrétien n'est pas de ce monde; pourvu que lui personnellement fasse son devoir, peu lui importe au surplus que tout aille bien ou mal ».**



être tout aussi bien sauvé esclave qu'homme libre, l'essentiel est d'aller en paradis et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela.

Survient-il quelque guerre étrangère, les citoyens marchent au combat, nul d'eux ne songe à fuir, ils font leur devoir; mais ils ont peu de passion pour la victoire, ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus qu'importe, la providence sait mieux qu'eux ce leur qu'il faut. Qu'on s'imagine quel parti un ennemi impétueux, actif, passionné, peut tirer de leur stoïcisme. Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux et fiers que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie, supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome, les chrétiens seront battus, écrasés, détruits, avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux. C'était un beau serment, ce me semble, que celui des soldats de Fabius; ils ne jurèrent pas de vaincre ou de mourir, ils jurèrent de revenir vainqueurs et ils revinrent tels. Jamais des chrétiens ne feront un pareil serment car ils croiraient tenter Dieu.

Mais je me trompe en disant une république chrétienne, chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. L'esprit du Christianisme est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guères; cette courte vie a trop peu de prix pour eux.

Les troupes chrétiennes sont excellentes, me dira-t-on, je le nie. Qu'on m'en montre de telles. Quant à moi je ne connais point de troupes chrétiennes.[1]) On me citera les

---

[1]) Gestr. Satz: «Je ne connais pas même de chrétiens en Europe. S'il y en a, j'ignore où ils sont.»

Croisades, sans disputer sur la valeur des Croisés, je me contenterai de remarquer que bien loin d'être des chrétiens, c'étaient des soldats du prêtre,[1]) c'étaient des citoyens de l'Église, ils se battaient pour leur pays spirituel; à le bien prendre, ceci rentre dans le paganisme, c'est la religion du prêtre. Comme l'évangile n'est point une religion civile, toute guerre de religion est impossible parmi les chrétiens.[2])

Sous les empereurs païens les soldats chrétiens étaient braves. Je le crois bien: ce n'était pas tant alors, une affaire de religion qu'une espèce de guerre d'honneur entre eux et les troupes païennes. Sitôt que les empereurs furent chrétiens, cette émulation ne subsista plus et leurs troupes ne firent plus rien qui vaille.

Revenons au droit et fixons les principes. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions, qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une religion; mais les dogmes de cette Religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale.[3]) Tous les autres ne sont point de sa compétence et chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plait, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître.[4])

Il y a des dogmes positifs que le citoyen doit admettre comme avantageux à la société et des dogmes négatifs qu'il doit rejeter comme nuisibles.[5])

---

[1]) Gestr. Var.: « du pape ».

[2]) Gestr. Var.: « les vrais chrétiens. »

[3]) Gestr. Var.: « à la morale et à la société. Du reste tous les autres.. »

[4]) Gestr. Var.: « de s'en mêler. »

[5]) Gestr. Var.: « Il y a donc une Religion purement civile; c'est-à-dire dont les dogmes uniquement relatifs à la morale donnent une nouvelle

Ces dogmes divers composent une profession de foi purement civile qu'il appartient à la loi de prescrire, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Elle ne peut obliger personne à les croire, mais elle peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; elle peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, la patrie, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs.

Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par devant le magistrat et d'en reconnaître expressément tous les dogmes, si quelqu'un ne les reconnaît pas, qu'il soit retranché de la cité,[1]) mais qu'il emporte paisiblement tous ses biens. Si quelqu'un après avoir reconnu ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort, il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.

Les dogmes de la Religion civile seront simples, en petit nombre, énoncés avec précision et sans explication ni commentaires.

L'existence de la divinité bienfaisante, puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les dogmes positifs.[2])

---

force aux lois. Cette religion consiste en dogmes positifs et en dogmes négatifs, attendu qu'il y en a que le citoyen doit admettre comme avantageux à la société et d'autres qu'il doit rejeter comme nuisibles. »

[1]) Gestr. Var.: « si quelqu'un ne les reconnaît pas, il ne doit point être puni... »

[2]) Gestr. Var.: « L'existence de la divinité, sa toute-puissance, sa justice, sa providence, la vie à venir et le jugement, le bonheur des justes et la punition des méchants, la sainteté du contrat social et l'autorité des lois, voilà le sommaire... »

Quant aux négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance.[1])

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance Ecclésiastique se trompent. L'une mène nécessairement à l'autre, ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés. Les aimer, ce serait haïr Dieu qui les punit; il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persécute.[2])

Un article nécessaire et indispensable dans la profession de foi civile est donc celui-ci: « Je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi dans son culte ». [3])

Je dirai plus, il est impossible que les intolérants réunis sous les mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu'ils ont inspection sur la foi les uns des autres,[4]) ils deviennent tous ennemis, alternativement persécutants et persécutés, chacun par tous et tous par chacun. L'intolérant est l'homme de Hobbes. L'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolérants est semblable à celle des démons, ils ne s'accordent que pour se tourmenter. Les hommes de l'inquisition n'ont jamais régné que dans les pays où tout le monde était intolérant; dans ces pays, il ne tient qu'à la fortune que les victimes ne soient les bourreaux.

Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le

---

[1]) Gestr. Var.: « c'est l'intolérance. Mais il faut expliquer ce mot. »

[2]) Gestr. Satz: « L'intolérance n'est donc pas dans ce dogme: il faut contraindre ou punir les incrédules, elle est dans cet autre: hors de l'Église point de salut. Quiconque donne ainsi libéralement son frère aux diables dans l'autre monde ne se fera jamais un grand scrupule de le tourmenter dans celui-ci. »

[3]) Gestr. Var.: « Je ne crois point que Dieu punisse personne dans l'autre vie pour n'avoir pas pensé comme moi dans celle-ci. »

[4]) Gestr. Var.: « Dès qu'ils ont inspection sur la foi les uns des autres, la religion sert d'instrument à leurs passions. »



dogme affreux qui désole la terre.[1]) Vous n'aurez jamais assez fait pour la paix publique, si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécrable, ne peut être ni chrétien, ni citoyen, ni homme, c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain. [2])

Cette profession de foi une fois établie, qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité, et que cette solennité soit accompagnée d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs pieux l'amour de la patrie. Voilà tout ce qu'il est permis au souverain de prescrire quant à la religion. Qu'au surplus on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires à la profession de foi civile, tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public, et qu'on ne craigne ni disputes de religion ni guerres sacrées. Personne ne s'avisera de subtiliser sur les dogmes quand on aura si peu d'intérêt à les discuter. Nul apôtre ou missionnaire n'aura droit de venir taxer d'erreur une Religion qui sert de base à toutes les religions du

---

[1]) Nach einander gestrichene Varianten:

« Ne souffrez donc jamais dans l'état aucun homme...»

« Quiconque ne pense pas comme moi ne peut être sauvé. Voilà le seul dogme négatif qu'il faut rejeter. Quiconque ne trouve pas ce dogme exécrable...»

« Otez celui-là seul; le fanatisme, les guerres de religion, les discordes civiles, tout ce qui porte le fer et le feu dans les États, qui arme les pères et les enfants les uns contre les autres, devraient... »

Bezeugen diese abgerissenen Sätze nicht die überspannte Stimmung des Autoren?

[2]) Gest. Var.: « au salut du genre humain. »

Hiernach folgt eine ganze gestrichene Stelle:

« Telle est la Religion civile qui donne aux lois la sanction intérieure de la conscience et du droit divin, *) qui attache les citoyens à leur devoir plus qu'à leur vie, qui n'a pas besoin de les tromper pour leur faire aimer la patrie, ni de les détacher de la terre. »

*) Gestr.Var.: « qui donne aux lois la sanction fondée sur les droits de l'homme. »

monde et qui n'en condamne aucune, et si quelqu'un vient prêcher son horrible intolérance, on le punira comme séditieux et rebelle aux lois. [1])

Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen. L'état aura son culte et ne sera ennemi de celui d'aucun autre. [2])

Les lois divines et humaines se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux Théistes seront aussi les plus zélés citoyens [3]) et la défense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes. [4])

Maintenant qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, pourvu que leurs dogmes n'aient rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque dit : Hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État à moins que l'État ne soit l'Église. Ce dogme intolérant ne doit

---

[1]) Hier finden wir noch mehrere nach einander gestrichene Sätze, aus denen wir Folgendes zu lesen glauben:

« Tout apôtre sera ... tout missionnaire sera puni du dernier supplice, non comme un fourbe ou un faux prophète, mais comme un séditieux et un perturbateur de la société... et si quelqu'un vient prêcher ses dogmes comme nécessaires à croire qu'il soit puni ... mis à mort ... sans disputer contre lui, on commencera par le faire pendre, sauf à ses partisans d'aller s'il leur plaît publier son martyre dans son pays. »

[2]) Gestr. Satz: « Le citoyen mourant pour sa patrie... son pays... mourra pour sa religion. »

[3]) Gestr. Var.: « Les plus pieux Théistes seront aussi les plus zélés défenseurs de la liberté publique . . les plus pieux ne seront point indifférents pour la patrie et le meilleur chrétien sera le plus zélé pour le bien public. »

[4]) Gestr. Var.: « ... du Dieu qu'elles honorent. »

Hiernach eine gestrichene Stelle:

« Quand ce ne serait pas ici la meilleure police religieuse, elle est la seule que le souverain peut prescrire, il ne peut aller plus loin sans usurper un droit qu'il n'a pas. »

être admis que dans un gouvernement théocratique, dans tout autre il est absurde et pernicieux. » [1])

Hier folgt eine lange Anmerkung die uns wahrscheinlich die ursprüngliche Form der letzten Note, des *Contrat social* giebt. Prof. Eug. Ritter hat sie schon gelegentlich veröffentlicht; [2]) wir brauchen also hier dieselbe nach seiner Lesart nur wieder anzuführen:

« Il est clair que l'acte civil doit avoir tous les effets civils, comme l'état et le nom des enfants, la succession des biens, etc.; les effets du sacrement doivent être purement spirituels. Or point du tout. Ils ont tellement confondu tout cela que l'état des citoyens et la succession des biens dépendent uniquement des prêtres. Il dépend absolument du clergé qu'il ne naisse pas dans tout le royaume de France un seul enfant légitime, qu'aucun citoyen n'ait droit aux biens de son père, et que dans trente ans d'ici, la France ne soit peuplée que de bâtards. Tant que les fonctions des prêtres auront des effets civils, les prêtres seront les vrais magistrats. Les assemblées du clergé de France sont à mes yeux les vrais États de la nation.

Voulez-vous de ceci un exemple attesté, mais presque incroyable: vous n'avez qu'à considérer la conduite qu'on tient avec les protestants du royaume.

Je ne vois pas pourquoi le clergé de France n'étendrait

---

[1]) Gestr. Satz: «il ôte le glaive au Prince pour le donner au Prêtre.» Var.: «mais l'intolérance ne convient qu'à la théocratie, dans tout autre gouvernement ce dogme est pernicieux. Tout homme qui dit: hors de l'Église point de salut, est nécessairement un mauvais citoyen et doit être chassé de l'État à moins que l'État ne soit l'Église, et que le Prince ne soit le Pontife.»

[2]) Supplément au *Journal de Genève* du 14 avril 1882.



pas à tous les citoyens, quand il lui plaira, le droit dont il use actuellement sur les protestants français. L'expérience ayant fait sentir à quel point la révocation de l'Edit de Nantes avait affaibli la monarchie, on a voulu retenir dans le royaume, avec les débris de la secte persécutée, la seule pépinière de sujets qui lui reste. Depuis lors, ces infortunés, réduits à la plus horrible situation où jamais peuple se soit vu, depuis que le monde existe, ne peuvent ni rester ni fuir. Il ne leur est permis d'être ni étrangers, ni citoyens, ni hommes. Les droits mêmes de la nature leur sont ôtés; le mariage leur est interdit, et, dépouillés à la fois de la patrie, de la famille et des biens, ils sont réduits à l'état des bêtes.[1])

Voyez comment ce traitement inouï suit d'une chaîne de principes mal entendus. Les lois du royaume ont prescrit les formes solennelles que devaient avoir les mariages légitimes, et cela est très bien entendu. Mais elles ont attribué au clergé l'administration de ces formes, et les ont confondues avec le prétendu sacrement. Le clergé, de son côté, refuse d'administrer le sacrement à qui n'est pas enfant de l'Église; et l'on ne saurait taxer le refus d'injustice. Le protestant donc ne peut pas se marier selon les formes prescrites par les lois, sans renoncer à sa religion; et le magistrat ne reconnaît de mariages légitimes que ceux qui sont faits selon les formes prescrites par les lois. Ainsi l'on tolère et l'on proscrit à la fois le peuple protestant; on veut à la fois qu'il vive et qu'il meure. Le malheureux a beau se marier, et respecter dans sa misère la pureté du lien qu'il a formé: il se voit condamné par les magistrats; il voit dépouiller sa famille de ses biens, traiter sa femme en concubine et ses enfants en bâtards; le tout, comme vous voyez, juridiquement et conséquemment aux lois. Cette situation est unique; et je me

---

[1]) Gestr. Satz: « **et c'est dans ce siècle de lumières et d'humanité.** »

hâte de poser la plume, de peur de céder au cri de la nature qui s'élève et gémit devant son auteur.

L'expérience apprend que de toutes les sectes du christianisme, la protestante, comme la plus sage et la plus douce, est aussi la plus pacifique et la plus sociale. C'est la seule où les lois puissent garder leur empire et les chefs leur autorité. » [1])

Dieses ist das Concept des achten Kapitels im vierten Buche des *Contrat social.* Es bestätigt vollständig unsere Auffassung der Rousseauischen Staatsreligion. Denn, wenn die gestrichenen Varianten, die sich besonders am Ende des Manuscripts finden, als vom Princip der Toleranz, welches wir in der Lehre des Philosophen anerkannt haben, abweichend erscheinen, so ist es uns ein Grund mehr unsere Meinung zu behaupten. Es ist in der That ein guter Beweis, dass Rousseau, obgleich er als Schriftsteller sich vom ersten Feuer der Inspiration hinreissen liess, doch als Philosoph, sobald er über das Geschriebene nachgedacht, erkannte, dasselbe wäre mit den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen ungereimt, und dass er die Absicht an diesen Principien festzuhalten um so deutlicher zeigte, indem er Alles was denselben entgegen war tilgte. [2])

[1]) Man versäume nicht, die hier angeführte Form dieser Anmerkung mit derjenigen, die sie für den Druck im vorletzten Kapitel des *Contrat social* erhielt, gegen einander zu stellen. Diese Vergleichung ist für die Geschichte der Denkfreiheit höchst interessant.

[2]) Die letzte Variante (s. 139) ist die einzige, die er nicht gestrichen hat!



III.

Wir haben Rousseau's Religionsphilosophie nach Kräften dargestellt und ausgelegt; das Ergebniss unserer Forschung ist öfters von dem der meisten bisherigen Kritiker abweichend gewesen. Welches nun die Stellung sei, die ihm in der Geschichte des religionsphilosophischen Denkens gebührt, das ist die Frage, die sich uns jetzt natürlich stellt. Wir wollen uns aber nicht vermessen dieselbe unmittelbar zu lösen. Wir möchten vielmehr in dem dritten Theil dieser Studie, unseren Philosophen von aussen her betrachtend, den Leser mit dem Rousseau, der uns entgegengetreten ist, vertraut machen; möge er nachher die Frage selbst beantworten.

J.-J. Rousseau's Leben, seine abenteuerliche Jugend, seine mühsame und oft unterbrochene Selbsterziehung sind bekannt. Schon manchmal ist auch der Zustand der französischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts beschrieben worden. Wir wollen nichts wiederholen.

Man möge sich nur Rousseau's Auftreten in den gebildetsten Gesellschaftskreisen der Zeit vergegenwärtigen.

Man trete mit uns in den Salon der Madame Dupin ein; da treffen wir die drei Mächte des Tages: die Frauen, die Pfaffen, die Philosophen. Derselbe Geist durchdringt alle: Leichtsinn und Philosophie herrschen über Frauen und Pfaffen, Frauen über Pfaffen und Philosophen. Rousseau als Musiker, als Operndichter, wird von Allen freundlich aufgenommen; er schliesst gute Bekanntschaften in allen Ständen, mit Damen und Finanziers, Abbés und Philosophen. Den Einfluss der ersteren auf ihn, so bedeutend er sein möge,[1]) haben wir hier nicht zu untersuchen, wohl aber denjenigen der Philosophen.

Auffallend ist es, dass jene Philosophen, die er in seinen Hauptwerken fortwährend bekämpft, einen grossen Antheil an seinen schriftstellerischen Erstlingsversuchen gehabt haben. Wenn Diderot gleich den ersten Gedanken zur Abhandlung über die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften nicht eingegeben hat, wie mehrere Biographen es nach Marmontel berichten, so ist dieselbe jedenfalls unter seiner Leitung, vielleicht seiner Mitwirkung entstanden.[2])

Gleiches gilt für die zweite Preisschrift, die Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Hier ist die Mitwirkung Diderot's von Rousseau selbst ausdrücklich eingestanden worden.[3])

Diderot's Einfluss auf Rousseau's Geist ist so mächtig gewesen, dass wir Nachwirkungen desselben, nach dem Bruch ihrer Verhältnisse, im *Emile,* selbst im Glaubens-

---

[1]) « Voulez-vous connaître les hommes, » sagt er, « étudiez les femmes ». (*Lettre à d'Alembert*, p. 448.)

[2]) S. *Mémoires de Madame de Vandeul* (Diderot's Tochter). — *Diderot: Oeuvres complètes*, éd. *Garnier*. Paris 1875. p. LX.

[3]) S. *Confessions* : Part. II. Liv. VIII. p. 343.

bekenntniss des savoyischen Vicars, noch finden. Wenn z. B. der Vicar Newton'sche Beweisgründe benutzt, um den Atheismus zu widerlegen, so geschieht es, weil Diderot geschrieben, sie seien die einzig triftigen; auf dessen Veranlassung lässt er den ontologischen Beweis des Daseins Gottes von Descartes bei Seite, und, im Grunde genommen, ist ein guter Theil seiner Beweisführung in den *Pensées philosophiques* wiederzufinden. [1])

Nicht nur Diderot's sondern selbst des Helvetius Geist haben wir mehrmals in den Schriften der ersten Periode zu spüren geglaubt. Man vergleiche die Stelle:

« Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui d'un commun aveu lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir… etc. » (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* p. 56.)

mit den Kap. VI ff. der dritten Rede des *de l'Esprit.* Man vergleiche auch das berühmte Paradoxon:

« L'homme qui médite est un animal dépravé. » (a. a. O., p. 52.)

mit dem Anfang des Kap. V derselben Rede. Wir erinnern endlich an die Stelle über die Selbstliebe, wo Rousseau und Helvetius einander so nahe kommen (s. 35). Wahrscheinlich sind die Theorien unseres Autoren über Selbstliebe, Mitgefühl, etc. ursprünglich aus Gesprächen mit den En-

---

[1]) S. *Diderot: Pensées philosophiques,* XVIII, XIX, XX.
Was Rousseau selbst anbetrifft, so waren ihm alle diese Beweisgründe nur Waffen gegen die Gegner: s. *Lettre à M. Moultou,* du 1er août 1763.

cyclopädisten geschöpft worden. Die Rede über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen ist im Grunde noch ziemlich sensualistisch, ja bisweilen fast materialistisch gehalten; der Mensch steht darin in Betreff seines Verstandes nur einen Grad höher als die Thiere.

Die allmälige Entwickelung des Grundgedankens Rousseau's über die Selbstliebe ist offenbar. Zuerst ist sein « amour de soi » sehr nahe demjenigen des Helvetius, dem Ursprung aller menschlichen Leidenschaften und in Folge dessen aller unserer Laster und Tugenden;[1]) während aber Helvetius durch diesen Begriff zum Utilitarismus geführt wird, gelingt es dem Verfasser des *Emile* mittelst seiner scharfsinnigen Unterscheidung zwischen « amour de soi » und « amour-propre » (s. 34—35) zu einer spiritualistischen Moral zu gelangen. Diese Unterscheidung ist ganz und gar sein Eigenthum; sie geschieht noch nicht gleich in der Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit, sondern ist in einer späteren Anmerkung zu derselben formulirt,[2]) und erst im *Emile* ausgeführt.

---

[1]) « C'est uniquement par de bonnes lois qu'on peut former des hommes vertueux. Tout l'art du Législateur consiste donc à forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. Or, pour composer de pareilles lois, il faut connaître le cœur humain; et préliminairement savoir que les hommes, sensibles pour eux seuls, indifférents pour les autres, ne sont nés ni bons ni méchants, mais prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les réunit ou les divise; que le sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi, sentiment auquel est attachée la conservation de l'espèce, est gravé par la nature d'une manière ineffaçable; que la sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir et la haine de la douleur; que le plaisir et la douleur ont ensuite déposé et fait éclore dans tous les cœurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices et toutes nos vertus. » (*De l'Esprit*. Disc. II, ch. XXIV.)

S. auch oben 35, [1]).

[2]) Note 15.

Die Frage war von Diderot in einer Note zu seiner freien Uebersetzung der Abhandlung Shaftesbury's, *An inquiry concerning virtue and merit*, angeregt worden:

« Tous les livres de morale sont pleins de déclamations vagues contre l'intérêt. On s'épuise en détails, en divisions et en subdivisions pour en venir à cette conclusion énigmatique, que, quel que soit le désintéressement spécieux, quelle que soit la générosité apparente dont nous nous parions au fond, l'intérêt et l'amour-propre sont les seuls principes de nos actions. Si au lieu de courir après l'esprit, et d'arranger des phrases, ces auteurs, partant de définitions exactes, avaient commencé par nous apprendre ce que c'est qu'intérêt, ce qu'ils entendent par amour propre, leurs ouvrages, avec cette clef, pourraient servir à quelque chose. Car nous sommes tous d'accord que la créature peut s'aimer, peut tendre à ses intérêts, et poursuivre son bonheur temporel sans cesser d'être vertueuse. » (*Diderot: Essai sur le mérite et la vertu.* Liv. I, part. II, sect. II, note 1.)

Rousseau entwickelt diese Frage, um sie endlich im spiritualistischsten Sinne, den sie gestattet, zu beantworten.

Der Verfasser des *Emile* ist für uns im Keim in dieser ersten Periode. Talent und Genie sind da, aber die selbstständige Bearbeitung der Gedanken fehlt, der echte Rousseau ist noch nicht aufgegangen.

Erst nach seiner Flucht aus Paris, nach seiner « Hegire », wie man sie genannt hat, fand er sich selbst wieder, in der Einsamkeit zu Montmorency, wo er den Brief an d'Alembert, sein erstes Manifest gegen die regierende Philosophie, sein Lieblingswerk,[1]) verfasste.

[1]) Rousseau sah einmal bei Dusaulx seine Werke, die alle auf demselben Bücherbrett aufgestellt waren, er griff nach seinem Brief an d'Alembert und rief aus: « Voici mon livre favori, voici mon Benjamin! C'est que je l'ai produit sans effort, du premier jet, et dans les moments



Dieser Angriff gegen die Encyclopädie veranlasste den Bruch mit den Philosophen, das Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars vollendete denselben und machte jede Versöhnung von nun an unmöglich.

Was war geschehen?

Das freie, ruhige, ländliche Leben, das Leben im Schoosse der Natur, der wahren Mutter seines Genies, hatte J.-J. Rousseau wieder zu ihm selber gemacht, und auch, was das Glaubensbekenntniss im *Emile* anbetrifft, hatte Helvetius die Moral der Schule in seinem Buch *de l'Esprit* zusammengefasst.

Verneinung des Transcendenten im Erkenntnissvermögen (*De l'Esprit:* Disc. I), Verneinung des moralischen Sinnes (Disc. II, ch. I), Verneinung aller edlen Herzensgefühle: Liebe, Freundschaft, Aufopferung, Begeisterung für das Grosse, das Gute (Disc. II, ch. III-IV. Disc. III, ch. XIV), Verneinung der reinen uneigennützigen Tugend (Disc. II, ch. V. Disc. III, ch. XVI) und des sittlichen Ideals (Disc. II, ch. XIII), Anklage der Heuchelei gegen die bisherigen Moralisten (Disc. II, ch. XVI), Verneinung jedes angeborenen Princips der Gerechtigkeit, jedes natürlichen Völkerrechts (Disc. III, ch. IV), Verneinung der moralischen Kraft im Menschen,[1]) kurz: die Erkenntniss — eine Empfindung, die Uneigennützigkeit — ein Hirngespinnst,

---

les plus lucides de ma vie. On a beau faire, on ne me ravira jamais à cet égard la gloire d'avoir fait une œuvre d'homme. » (*Dusaulx: De mes rapports avec J.-J. Rousseau*, p. 101.)

Hier ist das Urtheil des Verfassers auch dasjenige der Kenner, sie betrachten nämlich den Brief über die Schauspiele, besonders in literarischer Beziehung, als Rousseau's Meisterwerk. (S. *de Barante*: *Histoire de la Littérature française au XVIII*e *siècle*, p. 254.)

[1]) « En s'abandonnant à son caractère, on s'épargne, au moins, les efforts inutiles qu'on fait pour résister ». (Disc. IV, ch. XI.)

die Tugend — ein Vorurtheil, die Moral — Heuchelei, die Gerechtigkeit — Eigennutz, das Recht — Gewalt..... Solches war das Ergebniss der materialistischen Lehre.

Rousseau's innerstes Wesen empörte sich. Er griff zur Feder und verfasste eine Streitschrift gegen das Buch des Helvetius; als er aber vernahm, dasselbe sei auf Parlamentsbefehl verbrannt und der Autor verfolgt, warf er die schon geschriebenen Seiten in's Feuer.[1])

Diese edle That gewährte ihm Zeit zur Ueberlegung; er besann sich reiflich, und erst drei Jahre später erschien das Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars, dessen Anlass und Hauptzweck allerdings die Widerlegung des *de l'Esprit* war.[2])

Der Philosoph hatte wahrscheinlich das Witzwort einer Pariser Dame, — es sei in diesem Werke nur das Geheimniss eines Jeden ausgesprochen, — gehört; er fasste den Entschluss die Gesellschaft vor den verderblichen Theorien, welche sie so leichtsinnig annahm, zu warnen, und indem er denselben ausführte, dachte er eine gute und grosse That zu verrichten.

« Je tiendrai toujours la Profession de foi du vicaire pour l'écrit le meilleur et le plus utile dans le siècle où je l'ai publiée. » (*Lettre à M. de Beaumont*, p. 327.)

sagt er dem Erzbischof von Paris. In den Briefen vom Berge sehen wir, dass diese Schrift ihm als seine wichtigste erschien:

---

[1]) S. *Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I, note 3.

[2]) Rousseau selbst bestätigt diese Meinung in der so eben citirten Note zum ersten Briefe vom Berge, in dem von uns angeführten Brief des Prof. de Montmollin (s. 105) und in seinem Brief an Moultou vom 1. Aug. 1763.

« Eh! comment me résoudrais-je à justifier cet ouvrage, moi qui crois effacer par lui les fautes de ma vie entière; moi qui mets les maux qu'il m'attire en compensation de ceux que j'ai faits, moi qui, plein de confiance, espère un jour dire au juge suprême: Daigne juger dans ta clémence un homme faible; j'ai fait le mal sur la terre, mais j'ai publié cet écrit? » (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre I.)

Wie ist nun J.-J. Rousseau zu der Anschauung dieser Schrift, d. h. zu seiner religionsphilosophischen Anschauungsweise, gekommen?

Die elegante Sittenverderbniss seines Jahrhunderts hatte ihm den Ausruf der zwei ersten Abhandlungen: — Kehren wir zur Natur zurück! — entlockt. Diesen Satz hatte er mit dem ganzen Zauber seiner Einbildungskraft, mit allem Schwung seiner Beredtsamkeit entwickelt. Die zwei ersten Reden waren aber im Grunde rhetorische Dilettantenversuche; er bewegte sich noch in der Sphäre der Fantasie und der philosophischen Paradoxien.

Die Lektüre der materialistischen Schriften in der Einsamkeit und Betrachtung liess ihn zu der Erkenntniss kommen, dass die Verderbniss nicht nur in den äusserlichen Verhältnissen, sondern tiefer, im Denken der Zeit selbst lag; er erkannte, dass das Problem nicht durch oberflächliche Hypothesen und Fantasieeinfälle zu lösen war, sondern dass die irregeführte Vernunft durch Vernunft zurechtgebracht werden sollte.

Zu diesem Zweck schien Descartes zunächst geeignet zu sein. Der Cartesianismus aber war die offizielle Philosophie in Frankreich; und die Franzosen, die für ihn, so lange er von Staat und Kirche missbilligt war, eiferten, hatten ihn nach ihrer bekannten Launenhaftigkeit verlassen, sobald die Regierung sich seiner annahm. Sie

schwärmten nun für die neuen Theorien, die das Parlament verurtheilte. Denselben war Descartes nicht mehr entgegenzusetzen. Ueberdiess liess Rousseau sich wohl die cartesianische, idealistische Philosophie des Denkens und des Willens gefallen, aber die mechanistische Lehre des Meisters konnte er nur in ihren rein mathematischen Principien annehmen, ihre Entwickelung, ihre metaphysischen Schlüsse und Consequenzen waren ihm zuwider. Er wandte sich anderswohin, indem er zwar Vieles von ihm und hauptsächlich jene Methode, sich auf ein inneres Licht, auf ein intuitives Urtheil zu verlassen beibehielt, welche, obgleich in verschiedenen Gestalten: Berufung auf die Evidenz vor der Vernunft, auf das Gefühl, auf den gesunden Menschenverstand, je nach Zeiten und Männern auftretend, doch als ein charakteristischer Zug der französischen Philosophie seit Descartes erscheint.

Aus England waren von Voltaire die Theorien nach Frankreich gebracht worden, welche Condillac und nach ihm die Materialisten mehr und mehr übertrieben hatten. Die Engländer standen in Gunst bei den Franzosen; Rousseau wandte sich an die englischen Deisten und erborgte von ihnen Waffen, um die französischen Materialisten zu bekämpfen.

Wir haben in unserer Darstellung seiner Ansichten, ihre vermuthlichen Quellen angedeutet; der Leser hat leicht erkennen können, wie viel derselben englischer Herkunft sind. Die im ersten Theil des Glaubensbekenntnisses festgesetzten Wahrheiten sind im Ganzen die von Herbert aufgestellten fünf Artikel des Deismus; halb auf die theoretische,[1]) halb auf die praktische Vernunft ge-

---

[1]) Nach Rousseau's Meinung.

gründet, stehen sie zwischen denselben fünf «Articuli» des *De Veritate* und den drei praktischen Postulaten Kant's.

In seinem Verhältniss zur geoffenbarten Religion fängt der englische Deismus mit einer gewissen Reaction gegen Bacon (vollständige Trennung der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil des letzteren) an; er beruft sich in seiner Blüthezeit mit Toland, Shaftesbury, Tindal u. a. auf die Vernunft allein (man will den Glauben reinigen und befestigen, indem man ihn von der Vernunft allein ausgehen zu lassen versucht) und gelangt schliesslich zu Dodwell und Hume (neue Trennung der Vernunft und des Glaubens zum Nachtheil des letzteren). — Der christliche Glaube kann nicht Sache der Vernunft sein, er ruht auf sich allein — hat Dodwell der jüngere gesagt. — Dieser Glaube lässt sich aber nicht mit der Vernunft reimen, und zwischen beiden kann ich nicht entscheiden. — Dies ist der letzte Schluss Hume's. Sein Ergebniss ist der Zweifel. Der Deismus schliesst mit vollkommenem Scepticismus.

Untersuchen wir jetzt die Stellung, welche Rousseau einnimmt.

Nachdem er zur natürlichen Religion mit Clarke [1]) vernunftgemäss gekommen zu sein glaubt, hofft er auch mit ihm die Offenbarung auf dieselbe Weise zu erkennen. So unternimmt er die raisonnirende Kritik der historischen Ueberlieferung. Nach Art der englischen Freidenker, fürchtet er nicht bestimmte Theile in seiner Auslegung der geoffenbarten Religion nach einander zu bestreiten; er hat volles Vertrauen zu seiner Vernunft, sie muss ihn zum Ziel, zur Wahrheit und Gemüthsruhe führen.

Wenn er aber, am Ende seiner Kritik angekommen, die Rechnung des Bestrittenen machen will, sieht er sich zu

---

[1]) S. *Emile*, p. 299.

der Erkenntniss genöthigt, dass ihm zu wenig bleibt, um einen Glauben zu gründen: die historische Offenbarung Christi kann nicht auf Vernunftgründe hin angenommen werden, die Vernunft muss zweifeln; der Deismus hat ihn zum Scepticismus geführt, in dem er sich auflöste.

Sceptiker kann aber J.-J. Rousseau durchaus nicht sein, wir wissen es, es widerspricht seiner Natur: — Ein Zustand des Zweifels, sagt er zu Voltaire, ist ein gar zu gewaltiger für meine Seele und wenn meine Vernunft schwankt, so kann mein Glaube nicht lange unschlüssig bleiben, er entscheidet ohne sie. — (*Lettre à M. de Voltaire*, du 18 août 1756). Wir haben gesehen, wie die Entscheidung geschah. Mit dem englischen Deismus an die Grenzen des Gebiets der Vernunft gekommen, schritt er über dieselben hinaus und brach mit Hume wie er mit Diderot gebrochen hatte.[1])

---

[1]) In beiden Fällen war in der That der Bruch der Meinungen dem der gesellschaftlichen Verhältnisse vorausgegangen.

Mit Diderot, dem Theisten, dem Uebersetzer Shaftesbury's, welcher als Philosoph — seine Leser an die Thüren der Tempel führen wollte — (s. *Essai sur le mérite et la vertu*: Discours préliminaire. IV.), verband sich J.-J. Rousseau.

Die *Pensées philosophiques*, die im nächsten Jahre erschienen (1746), zeigen schon eine sceptische Wendung, noch nicht aber eine atheistische; sie erregten das Misstrauen Rousseau's nicht, auch nicht die nachfolgenden Schriften, *Lettre sur les Aveugles* (1749), *Lettre sur les sourds et muets*» etc., weil die naturwissenschaftlichen und psychologischen Erörterungen wenigstens der Form nach darin vorwiegend sind, und überhaupt weil Rousseau damals in Paris war und unter dem unmittelbaren Einfluss der regierenden Philosophie stand.

Als dagegen die beiden Freunde getrennt wurden, da Diderot sich allmälig dem Atheismus zuwandte, während Rousseau in der entgegengesetzten Richtung fortschritt, so musste der Bruch nothwendig erfolgen. Diderot fühlte es wohl, er suchte Rousseau nach Paris zurückzuziehen in der Hoffnung ihre Freundschaft durch das Fortwirken seines Einflusses auf ihn zu retten. Die «Holbachianer» ihrerseits ahnten, dass ein Feind aus Montmorency gegen sie wohl hervorbrechen könnte.

Die Meinung aber, Rousseau sei in seiner Religionsphi-

Sie schlossen sich Diderot an, um «den Bären aus dem Walde herauszulocken». Dieses wurde Diderot's Sache schädlich, der Bär errieth ihre Absichten und widerstand hartnäckig. Als endlich Diderot einst unwillig aber ohne böse Absicht den Satz schrieb: «Il n'y a que le méchant qui soit seul» (*Le Fils naturel.* 1759.), sah der schon zum Misstrauen zu geneigte Rousseau darin eine beleidigende Anspielung. Ein bitterer Briefwechsel fieng an, der bald zum Bruch der Verhältnisse führte. (S. *Confessions.* Part II. Liv. IX, X). Rousseau that denselben in einer Anmerkung zur Vorrede des Briefes an d'Alembert kund (p. 379), welche jede Versöhnung verhinderte. (S. *Mémoires de Mme de Vandeul*, p. LXI.)

Man erstaunt über diese Entzweiung wegen Kleinigkeiten nach fünfzehn Jahren der vertrautesten Freundschaft und beschuldigt den «unleidlichen Charakter» Rousseau's. Wir denken, dass, wie es sich auch mit dem persönlichen Charakter des einen oder des andern verhalten möge, kein vertrautes Verhältniss mehr bestehen konnte zwischen Männern, deren Ansichten mittlerweile so auseinander gegangen waren, wie aus folgenden Stellen hervorgeht.

Rousseau:

« Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique, le philosophe était prêt de renoncer à de profondes et frivoles méditations, plus propres à lui inspirer de l'orgueil que du savoir: quand, tout à coup, un rayon de lumière vint frapper son esprit et lui dévoiler ces sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même et que la raison humaine sert à confirmer sans servir à les découvrir. Un nouvel univers s'offrit pour ainsi dire à sa contemplation; il aperçut la chaîne invisible qui lie entre eux tous les êtres; il vit une main puissante étendue sur tout ce qui existe, le sanctuaire de la nature fut ouvert à son entendement comme il l'est aux intelligences célestes, et toutes les plus sublimes idées que nous attachons à ce mot: *Dieu*, se présentèrent à son esprit. Cette grâce fut le prix de son sincère amour pour la vérité et de la bonne foi avec laquelle, sans songer à se parer de ses vaines recherches, il consentait à perdre la peine qu'il avait prise et à convenir de son ignorance plutôt que de consacrer ses erreurs aux yeux des autres sous le beau nom de philosophie.....

A ces grandes et ravissantes lumières, son âme, saisie d'admiration et s'élevant pour ainsi dire au niveau de l'objet qui l'occupait, se sentit pénétrer d'une sensation vive et délicieuse: une étincelle de ce feu

losophie wie in seiner Pädagogik und Politik Rationalist

divin qu'elle avait aperçu semblait lui donner une nouvelle vie; transporté de respect, de reconnaissance et de zèle, il se lève précipitamment; puis, élevant les yeux et les mains vers le ciel et s'inclinant ensuite la face contre terre, son cœur et sa bouche adressèrent à l'Être divin le premier et peut-être le plus pur hommage qu'il ait jamais reçu des mortels.

Embrasé de ce nouvel enthousiasme, il en eût voulu communiquer l'ardeur à toute la nature, il eût voulu surtout le partager avec ses semblables, et ses pensées les plus délicieuses roulaient sur les projets de sagesse et de félicité qu'il se proposait de faire adopter aux hommes en leur montrant, dans les perfections de leur commun auteur, la source des vertus qu'ils devaient acquérir, et dans ses bienfaits, l'exemple et le prix de ceux qu'ils devaient répandre. « Allons! s'écriait-il transporté de zèle, portons partout, avec l'explication des mystères de la nature, la loi sublime du maître qui la gouverne et qui se manifeste dans ses ouvrages. Apprenons aux hommes à se regarder comme les instruments d'une volonté suprême qui les unit entre eux et avec un plus grand tout, à mépriser les maux de cette courte vie, qui n'est qu'un passage pour retourner à l'Être éternel dont ils tirent leur existence, et à s'aimer tous comme autant de frères destinés à se réunir un jour au sein de leur Père commun. » (*Morceau allégorique sur la Révélation*, *œuv. inéd. Streckeisen-Moultou*, p. 175—177.)

Diderot:

« Un homme avait été trahi par ses enfants, par sa femme et par ses amis; des associés infidèles avaient renversé sa fortune et l'avaient plongé dans la misère. Pénétré d'une haine et d'un mépris profond pour l'espèce humaine, il quitta la société et se réfugia seul dans une caverne. Là, les poings appuyés sur les yeux, et méditant une vengeance proportionnée à son ressentiment, il disait: «Les pervers! Que ferai-je pour les punir de leurs injustices, et les rendre tous aussi malheureux qu'ils le méritent? Ah! s'il était possible d'imaginer... de les entêter d'une grande chimère à laquelle ils missent plus d'importance qu'à leur vie, et sur laquelle ils ne pussent jamais s'entendre!...» A l'instant il s'élance de la caverne en criant: « Dieu! Dieu!... » Des échos sans nombre répètent autour de lui: « Dieu! Dieu! » Ce nom redoutable est porté d'un pôle à l'autre et partout écouté avec étonnement. D'abord les hommes se prosternent, ensuite ils se relèvent, s'interrogent, disputent, s'aigrissent, s'anathématisent, se haïssent, s'entr'égorgent, et le souhait fatal du misanthrope est accompli. Car telle a été dans le temps passé, et telle sera dans le temps à venir, l'histoire

ist weit verbreitet;[1]) man wird uns diesen Bruch mit dem englischen Deismus bestreiten...

---

d'un être toujours également important et incompréhensible ». (*Pensée philosophique* — in einer Handschrift des Schlosses Hermitage in St. Petersburg gefunden — s. *Diderot: Œuvres.* I, p. 169-170. *Garnier*, Paris 1875. —Vergl. d'*Holbach: Système de la nature*, II, ch. III. p. 73).

Man könnte denken, diese zwei Fragmente, die man erst in unseren Tagen in dem Nachlass der beiden Philosophen aufgefunden, seien von ihnen in der ausgesprochenen Absicht geschrieben worden, uns mit Aufbietung ihres vollen schriftstellerischen Genies ein Mass für den Abstand ihres beiderseitigen Denkens zu hinterlassen.

Hume lernte der Verfasser des *Emile* erst zur Zeit seines Aufenthaltes in England, im Jahre 1766, persönlich kennen. Er dachte, zwei Philosophen könnten trotz entgegengesetzter Meinungen in freundschaftlichem Verkehr stehen: « Je me faisais une sorte de gloire de montrer un bel exemple aux gens de lettres dans l'union sincère de deux hommes dont les principes étaient si différents », schreibt er an ihn in seinem bekannten Brief vom 10. Juli 1766. Das traurige Beispiel seiner Trennung von Diderot hätte ihn belehren sollen. Die Freundschaft mit Hume dauerte kaum drei Monate.

Der in Rousseau aufgestiegene Argwohn einer Theilnahme Hume's an dem Complott der französischen Philosophen, welche ihn im Publikum verleumdeten, um dadurch seine Lehre zu entkräften, ist vor der heutigen Kritik nicht so unbegründet (s. *G. H. Morin: Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau.* Paris 1851. Ch. V.), dass man diesem zweiten Bruch nicht auch mehr als eine biographische, anekdotische Wichtigkeit beimessen dürfe.

[1]) Die rationelle Beobachtung und Folgerung leitet in der That Emil's Hofmeister, wenn er jene vortrefflichen Wahrheiten einführt, die heute als feste Principien der Erziehung gelten. Ein bis zum Extrem durchgeführter Vernunftgrund (und eine Erinnerung an Diderot: *Pensées philosophiques.* XXV.) ist es, was ihn den religiösen Unterricht seines Zöglings, bis dass er eines rationellen Urtheils fähig werde, aufschieben lässt. Wenn er zu diesem Unterricht selbst kommen muss, strengt er sich ausserordentlich an, um rationalistisch zu verfahren, um nur zu der Vernunft seines Schülers zu sprechen. Er täuscht sich selber, das innere Licht, welches ihn leiten soll, zuerst Licht der Vernunft, wird unvermerkt, wie wir es erkannten, Licht des Herzens.

Wie Tolandisch klingt wohl jener Satz: — Je weniger ich begreife, desto andächtiger bete ich an... Der würdigste Gebrauch meiner Vernunft ist, dass ich sie vor Gott zernichte!... — (s. 45).

Ist nicht dieser würdigste Gebrauch der Vernunft die reine Abschaffung derselben in Sachen des religiösen Glaubens? Wie fern stehen wir hier noch dem «Credo quia absurdum» eines Tertullian? [1])

Will man wissen, was Rousseau schliesslich von jener Vernunft dachte, vor welcher er sich einige Zeit mit den Deisten Englands hatte zu beugen versucht, so genüge folgendes Citat:

« La raison humaine est à mes yeux maintenant si faible et si misérable, que je ne la crois pas même en état de démontrer sa propre faiblesse ». (*Œuv. inéd. Streckeisen-Moultou,* p. 351.)

In seinem oft erwähnten Brief an Voltaire, in welchem er die pessimistischen Ansichten des Dichters im *Poème sur le désastre de Lisbonne* bekämpft, stellt er die Frage

---

Im ersten Theile des Glaubensbekenntnisses, so lange es sich um natürliche Religion handelt, können beide noch verwechselt werden; kommt es aber zur positiven Religion, so muss nothwendig der Widerspruch zum Vorschein kommen und der Vicar sich entscheiden. Dies geschieht in der Weise, wie wir es gesehen haben.

Nicht ohne Bedeutung ist es, dass Rousseau, sobald er den Faden seines pädagogischen Systems wieder aufnimmt, darauf besteht, dass er seinen Emil nur die natürliche Religion lehren darf und dass der Zögling sich selbst über die positive frei entschliessen soll. (S. *Emile*, p. 357.)

[1]) Dieser Spruch, den man zuweilen St. Augustin beimisst, ist wahrscheinlich nach den Worten Tertullian's gebildet worden:

«Mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus, resurrexit: certum est, quia impossibile est.» (*De carne Christi*, Cap. V.)

zwischen Vernunft und unmittelbarer Gefühlsüberzeugung unzweideutig auf:

« Le poème de Pope[1]) adoucit mes maux et me porte à la patience; le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure, et m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. Dans cette étrange opposition qui règne entre ce que vous prouvez et ce que j'éprouve, calmez la perplexité qui m'agite, et dites-moi qui s'abuse du sentiment ou de la raison. »

Der ganze Brief antwortet zu Gunsten des Gefühls.

Rousseau schildert uns anderswo jenen Grundzug seines Charakters, welcher ihn nothwendig verhindern musste mit den Engländern in ihrer Religionsphilosophie bis zum Ende zusammenzugehen:

« Jean-Jacques croyait toujours bien voir quand il ne faisait que sentir vivement. » (*Rousseau juge de Jean-Jacques.* Dialogue II.)

In derselben Schrift bezeichnet er auch sein Verfahren in Glaubenssachen folgendermassen:

« Je cède à la conviction directe sans m'arrêter aux objections que je ne puis résoudre, tant parce que ces objections sont fondées sur des principes moins clairs, moins solides dans mon esprit, que ceux qui opèrent ma persuasion, que parce qu'en cédant à ces objections, je tomberais dans d'autres encore plus invincibles. Je perdrais donc à ce changement la force de l'évidence, sans éviter l'embarras des difficultés. Vous dites que ma raison choisit le sentiment que mon cœur préfère, et je ne m'en défends pas. C'est ce qui arrive dans toute délibération où le jugement n'a pas assez de lumières pour se décider sans le concours de la volonté. » (a. a. O.)

---

[1]) Rousseau spricht vom *Essay on man* (1733).

Wie weit ist alles das von der Anschauungsweise eines Locke entfernt, dem die Stärke der Ueberzeugung nie als Beweis dienen sollte![1])

Wir haben endlich im eingeschobenen Dialog zwischen dem Inspirirten und dem Vernünftler (s. 57) einen Beweis der Abweichung Rousseau's vom englischen Deismus. Zwar spricht der Vernünftler ganz und gar wie ein englischer Freidenker, und auf die Meinung, der Verfasser lasse ihn in seinem Namen sprechen, hat man manchmal die Muthmassung seines sceptischen Rationalismus gestützt. Dies ist aber durchaus nicht der Fall; Rousseau erkennt ihn nicht als den Träger seiner Gedanken an. Er ist da, um die Forderungen der strengen Vernunft zu behaupten, den Unterschied zwischen ihr und dem intoleranten Glauben zu schärfen, keineswegs um das letzte Wort des Philosophen auszusprechen. Dieses geht schon aus dem Sendschreiben an den Erzbischof von Paris (p. 365), aber besonders aus folgender Stelle der Briefe vom Berge klar hervor:

« Quoi! parce que l'auteur d'un écrit publié par un autre[2])

---

[1]) S. *Essay on human understanding. IV*, 19.

[2]) Aus diesem Satze könnte man schliessen, Rousseau wäre nicht der wirkliche Verfasser des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vicars. Es handelt sich natürlich um eine schriftstellerische Erdichtung, Rousseau ist als « auteur » und « éditeur » dieser Schrift zu betrachten. Dies entkräftet aber nicht die angeführte Aeusserung.

Der Verfasser des *Emile* hat das Glaubensbekenntniss als einen ihm mitgetheilten Aufsatz bezeichnet (im Genfer Manuscript trägt es die Ueberschrift: « Mémoire communiqué »), wahrscheinlich, damit man nicht dasselbe in engeren Zusammenhang mit dem pädagogischen Werk setze, und auch um einen freieren Ausdruck zu gewinnen. Er hat jedoch das Ganze, wie wir es gesehen haben (s. 15), als seine Anschauung ausdrückend später anerkannt, mit der einzigen Ausnahme des vorliegenden Dialogs zwischen dem Inspirirten und dem Vernünftler.

y introduit un raisonneur qu'il désapprouve (Emile), et qui, dans une dispute, rejette les miracles, il s'ensuit de là que non seulement l'auteur de cet écrit, mais l'éditeur, rejette aussi les miracles? (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre III.)

Man wird uns vielleicht sagen, Rousseau selbst erkläre ausdrücklich in einem Briefe vom Berge, er habe die Autorität der Vernunft in Sachen des Glaubens wirklich behauptet; heisse das nicht ein Bekenntniss des englischen Deismus!

Untersuchen wir die Stelle, womit diese Einwendung begründet werden könnte:

« Et comment aurais-je attaqué les dogmes distinctifs des protestants, puisqu'au contraire ce sont ceux que j'ai soutenus avec le plus de force, puisque je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des écritures, sur la tolérance évangélique, et sur l'obéissance aux lois, même en matière de culte; tous dogmes distinctifs et radicaux de l'Eglise réformée, et sans lesquels, loin d'être solidement établie, elle ne pourrait pas même exister? » (*Lettres de la Montagne.* Part. I. Lettre II.)

Welches ist jene Vernunft, auf deren Herrschaft Rousseau fortwährend bestanden haben soll? Man kann es nur aus der Art beurtheilen, auf welche dieselbe angewandt worden ist, aus der Art ihrer Aussprüche; und die Art, auf welche jene Vernunft zu Rousseau spricht, haben wir bereits auseinandergesetzt. Es darf hier nur von praktischer Vernunft die Rede sein. Sollte er nämlich die theoretische Vernunft gemeint haben, so hätte der Satz eine polemisch ironische Bedeutung, die dem ganzen Abschnitt fremd wäre. Denn die von seiner theoretischen Vernunft angestellte, discursive Prüfung hat Rousseau zu einem Zweifel geführt, welcher durchaus nicht als im

Geiste der reformirten Kirche begründet angesehen werden kann.

Der Verfasser der Briefe vom Berge kann offenbar hier nur jene praktische Vernunft meinen, die ihre Parole von der innersten Stimme des Herzens erhält, und die den Menschen, wie er sich einmal ausdrückt, seinem Glauben unterwirft. (S. *Lettre à M. Altuna*, du 30 juin 1748.)

Dasselbe gilt für einige andere Stellen, die man vielleicht gegen uns einwenden möchte. Die scheinbar stärkste ist diese:

« Nos prosélytes auront deux règles de foi qui n'en font qu'une: la raison et l'Evangile; la seconde sera d'autant plus immuable qu'elle ne se fondera que sur la première, et nullement sur certains faits, lesquels, ayant besoin d'être attestés, remettent la religion sous l'autorité des hommes. » (*Lettres de la Montagne*. Part. I. Lettre I.)

Wie würde das Evangelium eins mit der Vernunft, wie würde es unmittelbar auf dieselbe ohne Vermittelung eines menschlichen Zeugnisses gegründet sein, wenn es nicht nach seinem moralischen Werthe betrachtet, und zum Postulat der praktischen Vernunft erhoben wäre?

Dieser Begriff tritt freilich erst später in der Geschichte der Philosophie auf, Rousseau hat ihn aber sicher, zwar ohne ihn zu formuliren, in seiner religionsphilosophischen Anschauungweise thatsächlich aufgenommen.

In wie weit er sich seines Verfahrens bewusst war, ist schwer zu bestimmen; es kommt jedenfalls vor, dass er dem Worte « raison » eine entschieden höhere und weitere Bedeutung als die gewöhnliche beimisst. Man betrachte folgende Stelle aus seinen hinterlassenen, bis 1861 ungedruckten *Lettres sur la vertu et le bonheur:*

« L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre âme convenablement à la nature des choses, et à leurs rapports avec nous. Le raisonnement est l'art de comparer les vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignorait et que cet art nous fait découvrir. Mais il ne nous apprend point à connaître ces vérités primitives qui servent d'éléments aux autres,[1]) et quand à leur place nous mettons nos opinions, nos passions, nos préjugés, loin de nous éclairer il nous aveugle; il n'élève point l'âme, il l'énerve, et corrompt le jugement qu'il devait perfectionner. » (*Œuvres inéd. Streckeisen-Moultou*, p. 145—146.)

Bisweilen könnte man glauben, er käme ausdrücklich zu den Kantischen Grundsätzen:

« La raison rampe,[2]) mais l'âme est élevée; si nous sommes petits par nos lumières, nous sommes grands par nos sentiments... » (a. a. O., p. 160.)

« Si la raison l'écrase et l'avilit,[3]) le sentiment intérieur le relève et l'honore; l'hommage que le méchant rend au juste en secret, est le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l'homme. » (a. a. O., p. 159.)

Dieser « sentiment intérieur », welcher allein die Menschenwürde ausmacht, ist das Gefühl des Rechten, ist das Gewissen, ist der kategorische Imperativ der Pflicht.

Warum, wird man fragen, ist in diesem Falle Rousseau nicht zu einem Kantischen Kriticismus gekommen?

Zunächst, weil er über sein intuitives Verfahren nicht reflectirt hat.

---

[1]) Was uns diese ursprünglichen Wahrheiten offenbart, ist die praktische Vernunft.

[2]) « raison » ist hier dem unmittelbaren Gewissensgefühl entgegengesetzt, es ist die theoretische Vernunft.

[3]) Rousseau spricht vom Menschen.



Er sagt uns in der That, er beginne seine Nachforschungen mit mehr Eifer als kaltem Nachdenken. (*Lettre à M. de Beaumont*, p. 297.) Rousseau's Schriften sind Rousseau selbst; sie geben uns das Innerste seines Herzens. Er schreibt nieder, was ihm jenes diktirt. Kein Wunder, dass er sich selbst nicht immer Rechenschaft von der Art und Weise ablegt, auf welche er zum Ziele gelangt; er hat es erreicht, das genügt ihm, etwas Anderes hat er nicht gesucht.[1])

Endlich konnte er sich die Aufgabe Kant's (vorausgesetzt, dass er derselben gewachsen wäre!) nicht auferlegen, weil er einen Theil derselben, die discursive Kritik der theoretischen Vernunft, als unlösbar betrachtete. In einer *Pensée*, deren Anfang schon erwähnt wurde, ist dies klar ausgedrückt:

« La raison humaine est à mes yeux maintenant si faible et si misérable, que je ne la crois pas même en état de démontrer sa

---

[1]) Ueberdiess ist er immer in seinen erläuternden Schriften gezwungen worden, für seine Hauptwerke in die Schranke zu treten, so dass anstatt Auslegung nur Rechtfertigung seinerseits zu Tage kommen konnte. Wäre sein Geist nicht fortwährend durch die Vertheidigung der aufgestellten Lehre geplagt worden, so hätte er vielleicht, auf dieselbe ruhig zurückschauend, den leitenden Faden aufgehoben und uns denselben in die Hand gelegt. Die Angriffe der Fanatiker beider Parteien haben es ihm nicht erlaubt, im Kampfe musste er seine Kräfte erschöpfen; und als der Sturm sich gelegt hatte, harrten Krankheit, Alter, Geistesermattung, Wahnsinn vielleicht*), des armen Jean-Jacques.

Er fühlte bald, er könnte nicht mehr zu dem Publikum reden, und nach einem letzten Versuch seinen Ruf gegen die Verleumdung zu schützen, zog er sich ganz in sich selbst zurück und genoss, wie wir es aus seinen Tagebüchern, den « Rêveries », erfahren, ohne weiter zu grübeln, einfach die tröstende Ueberzeugung, zu der seine früheren Betrachtungen ihn geführt hatten.

*) S. *Lettre à M. d'Ivernois*, du 28 mars 1768.

propre faiblesse. Si ceux qui tentent cette démonstration pouvaient réussir, ils prouveraient contre eux-mêmes...» (*Œuv. inéd. Streckeisen-Moultou*, p. 351—352.)

Durch alles das erklärt sich, wie er, zwar mächtig, aber ausschliesslich auf die zweite Periode der Kantischen Speculation wirkte.

Der Schwerpunkt der Kritik von Rousseau's religionsphilosophischer Anschauung liegt in der Auffassung seiner Stellung zwischen dem englischen Deismus und der späteren, deutschen Philosophie.

Eine der Ursachen, die am meisten beigetragen haben Rousseau als Religionsphilosophen von einer grossen Anzahl Kritikern unrichtig beurtheilen zu lassen, ist jene Abhängigkeit von den englischen Freidenkern, welche man ihm von vorn herein hat beimessen wollen. Da der Anstoss zu seinen Ideen von der Lektüre der Engländer ihm öfters gegeben wurde, da er von ihnen einen grossen Theil seiner pädagogischen und politischen Grundsätze entlehnte, so hat man in ihnen seine Meister und diejenigen, die ihm den Kern seiner Lehre auch in Betreff der Religionsphilosophie eingaben, gesehen.

Seine Meister sind sie freilich gewesen, aber nur eine Zeit lang. Bei ihnen bildete er sich, sie brachten seinen Geist zur vollen Reife. Einen Augenblick dachte er auf ihrem Wege die Wahrheit zu finden, und mit ihnen proklamirte er die Herrschaft der Vernunft. Allein bald kam die Stunde, wo seiner für Gutes und Schönes begeisterten, religiösen, zuweilen fast mystischen Seele die rationalen Principien des Deismus nicht mehr genügen konnten. Der Zweifel hat sie dann mächtig erschüttert, indem sie aber in sich zurückkehrte, fand sie ihre Zuflucht zu einem für Mehrere vielleicht heterodoxen

Glauben, welcher aber, möge er auch von den Dornen des Weges zerrissen sein, wenn nicht eine unbedingte Beistimmung, doch wenigstens Verehrung von Allen fordert.

Zwar ist nun die Scheidung von den echten Deisten keine gewaltsame, wie die von den Materialisten, gewesen; dies darf aber kein Grund sein, um sie zu verkennen.

Shaftesbury fordert die Prüfung der Vernunft, Rousseau stimmt bei. Allein diese Vernunft wird allmälig aus einer theoretischen zu einer praktischen und führt ihn zum unmittelbaren Gefühlsglauben. Rousseau bricht nicht unbedingt mit dem christlichen Deismus England's, er wandelt ihn um, führt ihn gewissermassen in der Hume entgegengesetzten Richtung weiter, und zeigt ihm unbewusst den Weg nach Deutschland.

Man hat mit gutem Grunde die französischen Encyclopädisten den griechischen Sophisten verglichen; sie behaupten die Rechte des Individuums, seine Freiheit, leugnen aber seine Spiritualität. Rousseau hebt dieselbe wieder hervor und behauptet sie gegen den Materialismus, neben dem Individualismus und der Freiheit. In dieser Beziehung ist er wie Kant mit Sokrates zu vergleichen; und in der That haben seine Zeitgenossen ihn öfters « le Socrate du siècle » genannt.[1])

Liberalismus, Individualismus, Spiritualismus, solches sind die Grundsätze, die er vertrat. Roussseau's Stimme in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ist die Stimme des Menschengewissens, welches sich endlich gegen den doppelten, gleich intoleranten Fanatismus der

---

[1]) S. z. B.: *Bitaubé: Examen de la Confession de foi du vicaire savoyard.* Berlin 1763. p. 3.

Orthodoxie und des Unglaubens empört. Diese Stimme ist christlich, und da sie von Wahrheit und Tugend inspirirt ist, findet sie ungewohnte, tief ergreifende Töne.

Interessant wäre hier ein Vergleich zwischen Rousseau und Voltaire, der auch im Namen seiner Mitmenschen sprach, der aber nur die Hälfte ihres Verlangens, ihr Sehnen nach Gerechtigkeit und Humanität ausgedrückt hat.

In philosophischer Hinsicht vertritt Voltaire nämlich nur einen Theil der Gesellschaft, die Glücklichen; diese lassen sich seine leichte, zwischen Materialismus und Spiritualismus schwankende Lehre wohl gefallen, und verbieten der Moral und Religion gerne die Thüre ihrer Salons.

Rousseau vertritt die Masse und spricht ihr moralisches Verlangen, wie ihre praktischen Forderungen aus. Hier liegt vielleicht, jede Rücksicht auf literarisches Talent und Genie bei Seite gelassen, der Grund der tieferen Wirkung Rousseau's auf die Gemüther seiner Zeitgenossen.

Anziehend auch und lehrreich wäre es den Gang der religionsphilosophischen Anschauung eines Pascal mit dem unseres Autoren zu vergleichen. Beide gehen vom Cartesianismus aus; allein, während das mächtige, mathematische Genie Pascal's, die drei Lehren des Meisters, den Mechanismus der Materie, den Idealismus des Denkens, die noch unvollständig gebliebene Moralphilosophie des Willens zusammenfassend, die zwei ersteren wissenschaftlich stürzte und die Befriedigung seines inneren Gefühls in der Entwickelung und Fortbildung im christlichen Sinne der letzteren suchte, liess sich Rousseau von den mechanistischen Schlüssen des Philosophen abschrecken und verliess ihn ohne ihn zu ergründen, um auch schliess-

lich, wie Pascal, auf seinem selbständigen Wege, zu einer Moralphilosophie des Willens zu gelangen.

Das religiöse Verlangen war dasselbe bei Beiden. Einer wie der andre ist zum Christenthum zurückgekommen, indem er, auf das Theoretische verzichtend, sich auf den praktischen Trieb der Menschenseele berief: für Pascal heïsst er « la charité », für Rousseau « le sentiment »; Descartes hatte ihn « la volonté » genannt, Kant sollte ihn « die praktische Vernunft » nennen.

Pascal's logischer Geist musste ihn zu einem streng logischen, unerbittlichen Christenthum führen; er wurde Jansenist und opferte die Willensfreiheit der Erbsünde und der ewigen Vorherbestimmung. Rousseau sollte zu einem milderen, optimistischen Glauben kommen.

Allein wir dürfen uns nicht in diese retrospectiven Vergleichungen einlassen. Lieber vorwärts sollten wir schauen, um die Stelle Rousseau's in der Geschichte der christlichen Religionsphilosophie zu erkennen.

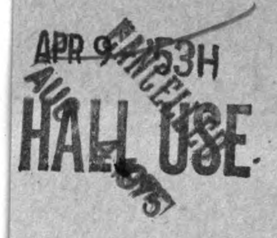
Dass dieselbe jedenfalls in den Reihen der Rationalisten im engen Sinne des Wortes nicht zu suchen ist, haben wir zu beweisen versucht; für uns würde sie auf der Schwelle der modernen, deutschen Philosophie sein: von nachhaltigem Einfluss auf Kant in dem fruchtbarsten Theil seiner Speculation, in seiner positiven Philosophie einerseits, ist J.-J. Rousseau andrerseits der Vorläufer der Glaubensphilosophie gewesen. Lessing, Jacobi, Schleiermacher ist er vorangegangen, nicht nur in dem kritischen Theile ihres Wirkens, der Beseitigung der Apologetik, sondern auch und hauptsächlich in dem positiven, der Erbauung des christlichen Glaubens auf der Grundlage des menschlichen Gefühls.

Hier schliessen wir ab. Unsere Arbeit war ein Versuch und wollte zugleich eine Anregung sein, die gelehrten Untersuchungen auf obige Punkte zu lenken. Wir haben der weiteren Kritik den Bürger von Genf als Religionsphilosophen in dem Lichte, welches uns als sein wahres erschien, zu zeigen versucht, ihr kommt es zu, ein massgebendes und abschliessendes Urtheil auszusprechen.

GENÈVE. IMPR. MAURICE RICHTER.

Berichtigungen.

Seite	12,	Zeile	27,	*bonquine,*	man lese	*bouquine.*
»	15	»	7	*Vicar's*	»	*Vicars.*
»	29	»	27	*Newon*	»	*Newton.*
»	96	»	4	*Geist*	»	*Deist.*
»	116	»	23	*Intoleranz*	»	*Toleranz.*
»	161	»	25	*Anschauungweise*	»	*Anschauungsweise.*


APR 9
53H
HALL USE
CANCELLED


Digitized by Google



FL 6138.83
J.J. Rousseau's religionsphilosophi
Widener Library
004547229
3 2044 087 845 012
Digitized by Google